O podstawie i granicach filozofii.

Styczeń – Kwiecień 1877.

Drukowano w jesieni tegoż r. z dodatkami i przypiskami jako broszurę: Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii.

I. Pierwsza zasada.

1. Głównym niewątpliwie powodem, dla którego filozofia straciła na znaczeniu, jest zarzut, coraz częściej słyszeć się dający, że nie jest nauką. A dość tego, aby ją zgubić w opinii, bo praca umysłowa, nie będąca nauką w zupełnem słowa znaczeniu, nie ma dzisiaj przed sobą żadnej przyszłości. A dla czegoż filozofia nie jest nauką? Bo niewiadomo, czem zajmuje się właściwie, odpowiadają specyaliści. Wszak każda nauka ma przedmiot swój jasno określony. Astronomia zajęta ciałami niebieskiemi, fizyka siłami przyrody, fizyologia objawami życia. Każda słowem umiejętność ma specyalność swoją, w której zamknięta, jak ślimak w swym domku. Niechaj więc ona także powie, czem zajęta i jakie jej cele. Biedna filozofia tak zagadnięta, znajduje się w położeniu drażliwém, podobném do starożytnej rodziny, którą nagle pytają o pergaminy, a ta ich nie ma, bo starsza od nich. Niegdyś piastunka nauk wszystkich, później ich mistrzyni i królowa, ma teraz filozofia nagle wykazać się, już nie z prawami do tronu, lecz po prostu do tytułu zwykłej nauki. Im prędzej to jednak nastąpi, tem lepiej. Bo jakiekolwiek się ma dla niej poważanie lub współczucie, samo poczucie honoru nie pozwala jej cierpieć najmniejszej plamy na dobrej swej sławie. Zaprzeczono jej prawa do nauki. Musi więc albo wytłumaczyć się albo ustąpić na zawsze. A wytłomaczenie, jeżeli się uda, będzie z korzyścią stron obu, bo i filozofia dowie się nareszcie, czem jest i co do niej należy, a przeciwnicy, wyprowadzeni z błędu, nie będą dłużej zamykali oczu na rzeczywiste jej zasługi. Stąd pono bardzo na czasie to podwójne pytanie: co to filozofia? co to za nauka?

Z. Lavynam

2. Zaczynam od wyznania, że filozofowie dotąd nie zgodzili się na jedną definicyą swej nauki; na pozór tyle było definicyi, ile systemów, a każdy system był odmienny. Filozofia to miłość mądrości, to miłość Boga, nauka o bycie, nauka tego, co być musi, nauka tego, co być może, nauka ciał, nauka bezwzględności, nauka ducha ludzkiego i t. d. Możnaby ten chór a niestrojny pomnożyć bez trudności o kilkanaście głosów. Ale i tak już dosyć wrzawy i nie wiedzieć za którą oświadczyć się stroną. Wychodzi to nawet na wielką kompromitacyą, gdy nie umie się jasnem słowem określić tego, co się robi. A przeciwnicy wyciągną stąd wniosek, że filozofowie sami nie wiedzą, czego chcą. Patrzcie, powiedzą na ten szereg niby mędrców, którzy się kłócą między sobą; każdy własny swój system ma za prawdziwy a wszystkie poprzednie albo milczeniem zbywa albo zbija namiętnie; sprzeczność między nimi tak wielka, że nie tylko na cel i drogę, ale co gorsza, nawet na przedmiot, który przecież powinien być wszystkim wspólny, zgodzić się nie umieją. A trudno co odpowiedzieć na tego rodzaju zarzuty, kiedy sami filozofowie zdają się im przytakiwać. „Filozofia jest nauką, której pojęcie dotąd nie jest oznaczonem, bo gdyby niem było, nie mielibyśmy tylu filozofii, ilu filozofów, mielibyśmy tylko jedną, tak jak nie mamy kilka fizyk lub kilka astronomii, lecz jedną fizykę i astronomią jedną, bo nauk tych pojęcie jest ściśle oznaczonem." Są to słowa głębokiego myśliciela, filozofa tego wieku, Francuza Jouffroy. Cóż po przeciwnikach spodziewać się mamy, kiedy dzisiaj po dwudziestu pięciu wiekach chlubnej i mozolnej przeszłości, uczeń filozofii zaręcza, że jej pojęcie nie jest jeszcze ściśle oznaczonem, czyli innemi słowy, że sama powiedzieć nie umie, czem się właściwie zajmuje.

3. Gdy zamiast filozofów, pytamy się mowy ludzkiej: co to filozofia? zostajemy w tej samej co przedtem niepewności. Wyraz ten, jeden z najciemniejszych,

(a

a mimo to bardzo wyraźny, niemal w każdym języku co innego znaczy. Francuz co innego myśli, gdy go usłyszy, a Anglik znowu co innego. Niemcy w języku uniwersyteckim filozofią nazywają szereg nauk, mniej lub więcej ze sobą spowinowaconych, wykładanych w ciągu trzech lub czterech lat. Ale i to pojęcie, choć uświęcone długoletnią praktyką, pozostało dosyć elastycznem, skoro dotąd nie ma powszechnej zgody na liczbę przedmiotów, należących do kursu filozofii. W przeszłym wieku nikt się nie dziwował, gdy jej profesor wykładał także fizykę lub matematykę. Dzisiaj te przedmioty już stale odłączono, za to przybyło kilka innych, których nie słuchano w przeszłym wieku, n. p. estetyka, filozofia dziejów, filozofia religii, nawet historya filozofii. O żadnej jednak z tych części nie da się powiedzieć, że ona do kompletu jest nieodzownie potrzebną. Trudno w istocie zrozumieć, dla czego n. p. psychologia należy do filozofii a fizyologia do niej nie należy. Już Arystoteles zaliczył ją do nauk przyrodzonych, do których zresztą z metody coraz podobniejszą się staje. Możnaby dla niej osobną urządzić katedrę, tak jak fizyologia dawno już ma swoją. Ten sam przywilej możnaby przyznać logice, etyce, estetyce, historyi filozofii, każda z nich stanowiłaby zaokrągloną całość. Czyż po takiem usamowolnieniu ważniejszych części nic się nie ostanie z filozofii? Zostanie to, co Arystoteles nazwał filozofią pierwszą: metafizyka, treść i jądro wszelkiej wiedzy filozoficznej. Inne części są albo wstępem do niej albo zastosowaniem jej zasad do danego materyału. Ona sama ma cel w sobie i obejmuje system prawd, niezależnych od doświadczenia, od świata zewnętrznego. Mogłoby się teraz zdawać, że już stanęliśmy u celu i że filozofia jest w gruncie metafizyką, że zatem definicya metafizyki będzie najlepszem jej określeniem.

4. Niestety o metafizyce panuje ta sama różnica opinii; każdy ją inaczej

rozumie

rozumie. Jest ona jakoby duszą filozofii, wszystkie więc zarzuty przeciw tej wymierzone, na nię także spadają. Jest także jakby szkieletem wiedzy ludzkiej, wszystkie zatem nauki choć kilku pojęciami do niej wchodzą. Cóż dziwnego, że specyalistom mniej się pewne naukowego wydaje od samej filozofii. Bo ta ma przynajmniej kilka nauk pomocniczych, logikę, psychologią, etykę, których treść jest brana z doświadczenia, ale metafizyka dla ludzi naukowych jest umiejętnością sui generis, bez treści rzeczywistéj. Mówi, że zajmuje się bytem, o ile jest bytem, lub tém, co być może, o ile być może. Ale skąd ona bierze ten byt, tę możność istnienia?

Jeżeli z apriorystycznéj spekulacyi, jak czyniło tylu filozofów niemieckich, to nie może uchodzić za naukę, bo każda nauka ma przedmiot doświadczalny, nie zaś oderwany, fantastyczny. Jeżeli zaś bierze pojęcie bytu ze świata rzeczywistego, to prawdziwie nadludzkie zadanie sobie obiera, bo czyż podobna wzdłuż nitki indukcyjnéj przebiedz wszystkie nauki przyrodzone i dzieje ludzkości i ekonomią polityczną i sztuki piękne? Są to przecież objawy bytu i w nich jego praw i form szukać należy. Dzisiaj człowiek naukowy nie podejmie się pracy podobnéj. Żaden specyalista nie uprawia całego pola swéj nauki, lecz na jednym porze łaje zagonie: astronom nie buja po całym obszarze niebios, lecz albo słońcem się zajmuje, albo księżycem, albo kometami, albo analizą spektralną. Bez tego podziału pracy nawet najzdolniejszy specyalista nic nie zrobi. Otóż metafizyka, zajmująca się wszechbytem, nie cierpi żadnego ograniczenia, a tém samem uchybia głównéj zasadzie nowożytnéj nauki, podziałowi pracy. Zarzut po części zasłużony, bo nowsi filozofowie zbyt szerokie zadanie wyznaczali filozofii. U Kanta jest odniesieniem wszelkiej wiedzy do istotnych celów ludzkiego rozumu, u Fichtego wiedzą ludzkiego ja, u Hegla bezwzględnością we formie dyalektycznego rozwoju

rozwoju. Są to lub ogólniki bezmyślne, lub pojęcia pozbawione naukowej ścisłości. Jeżeli bowiem filozofia wszystkiem się zajmuje, nie jest nauką w znaczeniu nowożytnem, jeżeli zaś ma przedmiot określony, owe definicye są za szerokie. Potrzeba zatem specyalistom dowieść, że filozofia jest nauką, że ma przedmiot jeden, którym się zajmuje, że ma metodę, podobnież jak nauki inne, a w końcu, że ma i mieć może definicyę określoną.

5. Nauka każda jest prawd do siebie należących logicznem powiązaniem, według metody pewnej, którą po krótce tak się da oznaczyć, że tłumaczy rzeczy nie znane przez znane, nie pewne przez pewne, nie dowiedzione przez udowodnione. Inaczej nic poznać, nic się nauczyć nie można. Cały sekret zdrowej pedagogiki w tem jest, że zaczyna się od rzeczy znanych a kończy się na nieznanych. Wszelkie rozumienie i wykładanie na tej polega zasadzie, co najlepiej wtedy się widzi, gdy mamy nieznanemu wytłumaczyć rzecz, której nie widział lub nie zrozumiał. Szukamy wtedy mozolnie od czego zacząć, dopóki nam myśl nie wpadnie, o której przypuszczamy, że jemu dobrze znana. Gdy ta się znalazła reszta bez trudności przychodzi.

6. Ale nie dosyć jest rzeczy lub myśli powiązać, potrzeba nadto, aby rzeczywiście były ze sobą spowinowacone, zależne od siebie, lub w jakimkolwiek innym wzajemnym stosunku. Gdy kto zapyta: co to struś? a odpowiem, że drzewo, nic on nie zrozumie, bo drzewo ze strusiem nie ma nic wspólnego; nabierze zaś dokładne pojęcie, gdy mu powiem, że to ptak, bo struś ma się do ptaka, jak część do całości, gatunek do rodzaju, porządek do rzędu. Potrzeba takiej wzajemnej zależności jeszcze widoczniejszą się staje, gdy nie pytamy: co to? lecz: dla czego? Szukamy wtedy przyczyny, któraby nam tłumaczyła skutek, czego nie potrafi, jeżeli między nią a skutkiem nie masz związku ścisłego, ontologicznego, którego nic lepiej nie wyraża od słowa: „przyczyna".

Do

Do skutku znaleźć przyczynę, jest to go zrozumieć. „Mniemamy bowiem, że znamy rzecz, gdy znamy przyczynę, dla której rzecz jest" powiada Arystoteles. Powinna to jednak być przyczyna prawdziwa. Gdy bowiem odnosimy skutek do przyczyny, nie zostającej z nim w żadnym związku istotnym, postępujemy samowolnie, nie naukowo. Chińczyk tłumaczący zaćmienie słońca ukazaniem się smoka, Kepler dowodzący Galileuszowi, że nie może być więcej nad siedem planet, bo liczba siedem jest święta, grzeszą przeciw naukowości, gdyż między smokiem a słońcem, między liczbą planet a świętością nie masz realnego stosunku.—

7. Filozofia zatem, jeśli ma być nauką, musi tłumaczyć rzeczy niepewne przez pewne, nieznane przez znane, bacząc zawsze na to, aby między niemi był związek istotny, konieczny. Jest to warunek niezbędny metody naukowej. Ale jakże zacząć, pytam, bez czegoś pierwszego, co wszystkim wywodom następnym da poparcie, jasność i zrozumienie? bez jakiejś prawdy niewzruszonej, która sama nie potrzebując dowodów, wszystkim prawdom późniejszym użycza siły swej pewności? Bez takiego pewnika żadna nauka istnieć nie może. Każda coś przypuszcza, czego nie dowodzi więcej, bo gdyby i to dowodzić miała, wskazała by siebie na dowodzenie bez końca, na niepewność bez granic. Nie dowodzi matematyka, że całość równa się częściom, lub, że część mniejsza od całości — ani chemia, że są ciała pojedyncze i złożone — lub fizyka, że jest materya, eter, przestrzeń, ruch i atomy. Nie myślą nawet tego dowodzić i słusznie, bo nulla scientia probat principia sua, sed probat alia ex eis.—

8. Filozofia nie może być wyjątkiem wśród nauk. Ona także musi mieć pewnik, z którego płyną wnioski następne, zasadę, na której polega system dalszych

(rozumowań

rozumowań. Będzie to jakieś twierdzenie, na które wszyscy zgodzą się od razu, tak jak przyj-
mują pierwsze zasady chemii lub matematyki. Będzie to prawda tak jasna, że nikt
nie odważy się jéj odrzucić. A nie będzie to żaden przywiléj. Nie masz nauki, któraby
go nie miała lub nie korzystała z niego faktycznie. Widzieliśmy, że to nawet dla
niéj kwestyą żywotną, warunkiem niezbędnym istnienia. Zatem i filozofia powin-
na zacząć od pewnika powszechnie przyjętego a pytanie: czy filozofia jest nauką?
zamienia się w to drugie: czy ma pewnik słuszny, pewny, uznany od wszystkich?
Pewników jednak wiele, bo i wiele jest rodzajów bytu i myślenia. Jest n. p. porządek
matematyczny i moralny, jest fizyczny i logiczny. Każdy z nich ma swoje prawa,
które w jego granicach absolutną mają powagę, ale poza niemi żadnego nie ma-
ją waloru. Niewłaściwie więc poczyna sobie filozof, który przenosi zasadę jednego
porządku myśli lub rzeczy do drugiego lub nawet powszechną ogłasza. Będzie
to samowola, krzyczący gwałt zadany zdrowemu rozsądkowi, mszczący się na całym
systemie. Dopuścili się tego Pitagorejczycy, gdy twierdzenie swoje: „liczba jest isto-
tą wszech rzeczy" mające sens jakiś w porządku matematycznym, zastósowali
do nauk wszystkich. To też zwykle rozprawiają o matematyce lub muzyce, która
jest poniekąd arytmetyką uruchomioną, ale w kosmologii lub etyce, rozumo-
wania ich stają się naciągane, ciemne, nawet niedorzeczne. Eleaci znowu,
wielu sofistów i Hegel zaczęli od czystego bytu, który już samą czczością i
przezroczem swojem dowodzi, że ma tylko logiczne istnienie. Cóż dziwnego,
że albo wcale nie doszli do rzeczywistości, albo chcąc do niéj dojść koniecznie, mu-
sieli koniecznie popełnić niekonsekwencye.

9. Filozofia, która ma być nauką, powinna sobie inną obrać zasadę, która z jed-
néj strony tak będzie realna, z drugiéj tak myśli przystępna, a nawet przylegająca

że

że wszystkie kategorye bytu i myślenia znajdą w niéj swe ugruntowanie. Powinna być prócz tego tak jasna i prosta, że każdy umysł przyjmie ją bez dowodów. Bez takiéj zasady filozofia nauką być nie może. Ale zachodzi pytanie: czy jest zasada taka? i w jakim szukać ją porządku myśli czy bytu? Wydaje się, po tem cośmy powiedzieli, niewątpliwem, że nie będzie ani matematyczną ani czysto logiczną, bo nie tłumaczyłaby rzeczywistości. Potrzeba zatem udać się do fizycznego porządku. Tam wiele jest faktów, na które każdy zgodzi się od razu, ale jeden jest przedni, towarzyszący wszystkim innym, dający innym jeśli nie rzeczywistość, to przynajmniej możność dostania się do świadomości naszej. Nie masz człowieka, *który nie wie, że jest*. Żadnéj prawdy ani równie głęboko nie czuje ani równie jasno nie obejmuje. Może o niéj nie myśleć, może zapomnieć nawet, ale mimo to bezwiednie zatwierdza ją w każdéj myśli, w każdem uczuciu, w każdym czynie swoim. Może na chwilę zwątpić o niejednem, o świecie zewnętrznym, o tem czy jest na jawie czy we śnie, ale nawet w takich chwilach wątpić nie może, że jest, bo bez niego niebyłoby ani wątpienia jego. Jest to warunek główny, aby wogóle coś wiedział, bo nic wiedzieć nie może, nie wiedząc, że jest. A wyraz *jest* to nie gołosłowna afirmacya, to nie abstrakcya bytu pozbawiona, lecz suma wszystkich chwil i stanów, w których człowiek zatwierdza istność swoję. On nigdy nie jest sposobem oderwanym, nigdy nie jest czystym bytem, lecz po wszystkie dni istnienia swego, w każdéj chwili działa, myśli, pragnie, chce lub czuje. Wiedząc przeto, że jest, wie także, że to on zawsze ten sam, który czuje, myśli, pragnie, chce lub działa. Ta wiedza, to przeświadczenie, bez względu na większą lub mniejszą jasność, którą nabiera w głowach ludzkich, daje nam *pojęcie ludzkiego ja*, lub co na jedno wychodzi, *ludzkiéj osoby*.

(10. Larzari

10. Zarzuci kto może, że zaczynam od pojęcia, które dosyć w sobie skomplikowane, obejmujące w ścisłej jedności najodmienniejsze chwile ludzkiego istnienia, tem samem zamyka w sobie bardzo gwałtowną sprzeczność, adiectam contradictionem, jak Herbart się wyraża, bo afirmując osobę jako jedność przypisuje jej wielość objawów i przymiotów. Także zrozumieć tę inherencyę, że znowu użyję terminu Herbartowskiego, tę rzecz, która ma być i jedną w sobie i wieloraką na zewnątrz. W istocie twierdzenie: wiem, że jestem, złożonem jest. Wypadałoby raczej zaczynać od składników jego, n. p. od „jestem", jak to spróbował Feuerbach, lub z Dekartem od „wiem" t. j. „myślę". Zważmy jednak, że owe sprzeczności, których w pojęciu naszego „ja" wykazuje metafizyka, nie są przeszkodą wcale do stawiania go na czele filozoficznego systemu, bo każde pojęcie, z wyższego widziane stanowiska, dużo ich zawiera, które metafizycznem obrabianiem z niego usunąć wypada. A potem nie zaczynam właściwie od pojęcia, lecz od faktu: o ile pojęcie naszego ja, die Ichidee, najeżone jest trudnościami, o tyle czyn samowiedzy łączącej podmiot ludzkiej osobowości z wszystkiemi jej przymiotami i zmianami jest każdemu człowiekowi wybornie znany, przychodzący nader łatwo, bynajmniej nie wymagający głębokiej refleksyi. Wiem, że jestem, nie znaczy koniecznie, rozumiem psychologię samowiedzy mojej: mała tylko liczba ma pretensyę do takiej znajomości. Gdybyśmy na nich oglądali się, musielibyśmy zaczynać od samych pojęć oczyszczonych na przetaku metafizyki, wbrew zwyczajowi innych nauk, które zaczynają od prostych faktów lub zasad, a następnie przechodzą do trudniejszych. Powinna filozofia także, jeśli ma być nauką zrozumiałą, zaczynać od faktu prostego, wszystkim znanego a tym jest objaw świadomości, towarzyszącej wszystkim chwilom i zdarzeniom życia ludzkiego.

11. Pojęcie

11. Pojęcie osoby, wiedzącej o tém, że jest, wszyscy ludzie przyjmują, jakiéjkolwiek są narodowości, religii lub oświaty, stąd słusznie zwać się może, *pewnikiem najpowszechniejszym*. Wszyscy nań zgadzają się bezwarunkowo. Jest to także *pewnik pierwszy*, bo myślenie dopiero w nim i przezeń podobném się staje. Myślenie ma zawsze za treść swoją jakąś wiedzę, a wiedzieć coś ten tylko może, kto wie o sobie samym, że jest. Potem jest to *pewnik najzrozumialszy*, bo bezpośrednio każdemu tak trafia do przekonania i tak wydaje się jasnym, że nie potrzebuje żadnych dowodów. Jest to, co więcej, *pewnik fundamentalny*, bo wszystkie inne pewniki, jakiegokolwiek porządku, mają w nim naturalną i niezbędną podstawę. Czemby n. p. były prawa myślenia, tak różnorodne w jednostajności swojéj, gdyby im nie odpowiadał świat rzeczywisty, dawniejszy od nich a dający im materyał, na którym ćwiczyć mogą potęgę swoją? Byłyby zawieszone w powietrzu, rozpięte w idealnym przestworze, w którym, jak w matematyce, będzie możność wszelkiego istnienia, bez żadnéj pewności, czy kiedyś w czyn lub rzecz się przemieni. Dopiero przeświadczenie, że niezależnie od myślenia mego odbieram wrażenia, pragnę, chcę i działam, że to moje *ja* nie tylko myśli, lecz prócz tego jest żywym podmiotem rozmaitych stanów i odmian, które myśleniem nie są a nawet jemu narzucają treść swoją, dopiero to przeświadczenie, mówię, pod myśli moje podsuwa grunt twardy, na którym spocząć mogą bezpiecznie, wiedząc, że ich ład nie jest jedyny, że równolegle z nim idzie ład drugi, ontologiczny, również ważny, a więcéj rzeczywisty. I tu odróżnić wypada treść myślenia, od aktów jego. To o czem myślę, może nie być po za myśleniém mojém, ale sam akt myślenia zapuszcza się głęboko w rzeczywistość mojéj osoby. Myśl każda moja, będąc czynem moim,

musi,

musi, skoro jestem, uczestniczyć w realności mojej. Tak więc pewnik: wiem, że jestem, łączący byt i myślenie moje w jedną pierwotną syntezę, staje się prawdziwym fundamentem poznania, będąc i głównym aktem jego a zarazem najbliższą rzeczywistością, od której wychodzi lub do której wraca.

12. Fakt naszego istnienia nietylko znany nam jest lepiej od każdej innej prawdy, lecz i sposobem zupełnie odmiennym. Wszystko co zewnątrz mnie jest lub dzieje się, nie dochodzi wprost do świadomości mojej, lecz za pomocą jakiegoś pośrednictwa. Drzewa przed sobą nie widziałbym, gdybym nie miał oczu; symfonia nie istniałaby dla mnie, gdybym był pozbawiony słuchu. W pierwszym razie oczy, w drugim słuch, podają do świadomości mojej byt zewnętrzny, obcy. Jasno, że bez ich pośrednictwa nic bym o nim nie wiedział. Tak samo, co przyjaciel mój zamierza, o czém myśli, czego się lęka, wiedzieć nie będę, jeśli mi tego nie powie. Ale, że czuję, myślę i pragnę, oraz co czuję, co myślę, czego pragnę, tego znikąd dowiedzieć się nie mogę, bo nikt oprócz mnie nie może tego wiedzieć. Któż mi powie, że jestem, lub że wiem o tém? Może kto drugi zobaczyć, że jestem, może przez analogią, spostrzegłszy we mnie podobne do swoich objawy, przypisać mi czucie lub myślenie, ale jakże odmienna ta wiedza jego od téj, którą mam o sobie. On mnie pośrednio zna, jako przedmiot zewnętrzny, podpadający pod zmysły jego, ja siebie znam bezpośrednio, sposobem tak odrębnym, poufałym osobistym, jak nikt drugi mnie nie zna. Pochodzi to stąd, że każdy umysł znać może niezliczone przedmioty, ale być niemi nie może. Dzieli go od nich cała przepaść, rozpostarta między myślą a rzeczami. O jednej tylko rzeczy umysł każdy powiedzieć może, że ją zna i jest nią zarazem a tą rzeczą jest on sam, lub

raczej podmiot, którego on jest władzą i czynem. Ta wiedza jedyna w swym rodzaju da-
na jest każdemu bezpośrednio, wewnętrznie, a nic lepiéj jéj nie określa od wyrazu „samowie-
dza", bo każdy sam ją zna, sam o niéj wie a prócz niego nikt więcej. Nikt być nie może
sobą a zarazem kimś drugim. Może umysł do pewnego stopnia połączyć się z rzeczą pozna-
ną, bo i czemże poznanie, jeśli nie zrównanie się umysłu z przedmiotem, ale pod-
czas gdy związek taki logiczny, zimny, luźny a w dodatku pośredni, bo za pomocą obra-
zu lub pojęcia dopełniany, samowiedza obejmuje byt swój i jego przypadłości sposobem
ontologicznym. Jest to najściślejsza synteza, bo podmiot i przedmiot poznania, roz-
dwajając się na powierzchni, pozostają w głębi tą samą, niepodzielną osobą.

13. Podział wiedzy wszelkiéj na bezpośrednią i pośrednią ma ogromną doniosłość, bo nietyl-
ko dopomaga do systematycznego rozkładu wszystkich wiadomości naszych, ale co
ważniejsze, odpowiada na trzy główne pytania, jakie można zadać umysłowości
naszéj: skąd się bierze treść myślenia naszego? jaka jest pewność jego? jakie jego
granice, czyli, co wiedzieć można a czego nie można? Ponieważ wiedza płynie
z różnych źródeł, różną także ma wartość i powagę. Pośrednia albo na doświadczeniu
zmysłów opiera się, albo na ludzkiem słowie, w obu razach ma prawdę swoją zew-
nątrz nas, a poręczenie swoje czy w normalnym stanie zmysłów, czy większéj
lub mniejszéj pewności, że ludzie nie mylą się lub nie kłamią. I tak, że posłużę się kil-
ku przykładami, może być, że gwiazda już nie istnieje a ja widzę ją jeszcze, bo nie
dobiegły do ziemi wibracye eteru, niosące ostatnie jéj promienie. Może także oko moje
dotknięte jakimś defektem widzieć dwie gwiazdy, gdzie inni widzą jedną lub zieloną,
gdzie widzą inni czerwoną. A nawet wzrok zdrowy i właściwy ma ilość on na-
rzucony złudzeń, które rozum sprostować musi, nie chcąc pozostać w błędzie. Czasem

sprostowanie

prostowanie takie trwa lat kilka tysięcy, jak dowodzi system Kopernika. A mimo Kopernika nie przestaje nam zdawać się, że ziemia spoczywa a słońce do koła niej obiega. Słońce przy wschodzie lub zachodzie wydaje się daleko większem niż w południe. Ziemia choć jest kulą nigdzie nie okazuje się skrzywioną. Takich złudzeń wymienić można całe setki; dowodzą one jednej i tej samej prawdy, że wiedza pośrednia zawisła od organizacyi zmysłów, jak astronomiczna obserwacya od dobroci teleskopu. — Gorzej jeszcze rzecz się ma z ludzkiem słowem. Wszystko co na niem polega, ma w niem jedyną swą porękę a wiadomo, że ludzie często kłamią a częściej jeszcze się mylą. Większa część wiadomości naszych, historya, literatura, sztuki piękne, codzienne wreszcie interesa, opiera się na dobrej wierze ludzkiej i zdrowym rozsądku; pierwsza nie zawsze dotrzymuje próby a drugi grubych dopuszcza się błędów. Uczeni przez wzgląd na interes, na mrzonki swoje, predylekcye lub też gwoli stronnictwu, któremu służą, mówią często nie prawdę. W życiu codziennem nie inaczej się dzieje. Tajniki serc ludzkich usuwają się z pod wszelkiej kontroli, trzeba im wierzyć lub udawać, że się wierzy. A gdy nawet ludzie są w najlepszej wierze, często się mylą z tą samą koniecznością, z którą zwodzą nas zmysły nasze. Ale dosyć tych przykładów. Konkluzya niewątpliwa będzie taka: *Wszelka świadomość, która mnie dochodzi przez zmysły lub słowo ludzkie, ma swoją powagę i prawdę zewnątrz mnie, a rozum przyjmuje ją stosownie do wiary, którą pokłada w jej pośrednikach.*

14. Odmienna zupełnie bo bezpośrednia, jak widzieliśmy, jest wiedza o faktach własnej mej osoby. Zamiary moje znam bezpośrednio, nie potrzebuję na to ani wrażeń zmysłowych ani poręczenia od ludzi; są one we mnie jakoby część jestestwa mego. Sam im nadałem istnienie, stąd wiedza o nich nie jest przyćmiona żadnym pośrednikiem. Nic mnie od nich nie dzieli a więc niepotrzebny łącznik. Łatwo

oznaczyć

oznaczyć jak wielkie znaczenie mają tego rodzaju wiadomości. Naprzód żaden błąd, żadne kłamstwo nie może w nich mieć miejsca. Nie mogę w siebie wmówić, że mam zamiar, którego nie mam, lub że myślę o czemś, co nie jest przedmiotem myślenia mego, bo czyny moje tyle mają rzeczywistości, ile cała istota moja. Z ich pewnością, ginie pewności bytu mego. Potem nie wchodzi do nich żadna wiara. Wierzyć można drugiemu, ale nie mówi się, że ktoś wierzy sobie samemu. Wierzę panu Janowi, że się Janem zowie, ale nie wierzę sobie, że rozwiązałem zadanie matematyczne, bo to wprost od siebie wiem, nie skądinąd. Wierzę zmysłom, wierzę temu co ludzie mówią lub piszą, ale temu, co wewnątrz mnie dzieje się, nie wierzę, lecz wiem o tem, bo ma we mnie źródło bytu mego. Ani zmysły ani obcowanie z ludźmi ani czytanie książek upewnić mnie o tem nie mogą. Zachodzi jednak pytanie, czy wiedza bezpośrednia może stać się nauką? czy może treść swoję ułożyć w system prawd logicznie powiązanych? Że wiedza pośrednia to potrafi, nie ulega wątpliwości. Świadczy o tem wymownie wspaniały zastęp nauk przyrodzonych i historycznych. Wszystkie mają materyał swój ze świata zewnętrznego, z doświadczenia zmysłów lub tradycyi ludzkiej. Co do filozofii jakkolwiek dopiero u końca rozprawy okaże się czem zajmuje się właściwie, tyle już z góry pewna, że nie jest ani historyczną nauką ani przyrodzoną. Nie bada czynów ludzkich ani żadnej części przyrody. Musi więc być albo nauką bez treści, jak złośliwie powtarzają przeciwnicy, albo brać ją z doświadczenia osobistego, z wiedzy bezpośredniej. Ale tu powstaje trudność nie mała. Składa się wiedza bezpośrednia z niezliczonych aktów, które mijają bez ustanku, z pragnień, które ledwo zaspokojone, odzywają się na nowo. Nic się nie zdają mieć stałego, ogólnego, zatem ani kwalifikacyi żadnej na treść naukową. Nauka tem się zajmuje, co ogólne, trwałe konieczne. Pytanie więc czy bezpośrednia wiedza zawiera w sobie materyał naukowy, nie jedno wychodzi

z tem drugiem: czy ma w sobie coś stałego i koniecznego? Jeżeli to się okaże, zamiana jej w system naukowy nie przedstawi żadnych trudności. A wtedy i naukowość filozofii będzie zabezpieczona, bo pierwszym warunkiem nauki, aby miała punkt wyjścia, drugim aby miała treść samodzielną. Punktem wyjścia ukazał się nam fakt samowiedzy, który jest pierwszą a zarazem najogólniejszą zasadą filozofii. Teraz o jej treść chodzi, któraby na tej oparta zasadzie, rozwinąć się dała w szereg prawd ściśle złączonych. Że taka treść istnieje i materyału dostarczyć może na odrębną naukę, wykażą uwagi następne.

15. Wiedza bezpośrednia obejmuje wszystkie czyny i funkcye życia osobistego, wszystkie objawy władz umysłowych i cielesnych, ale to jeszcze nie filozofia. Wiedzieć, to odnosić zjawiska do prawd, skutki do przyczyn, jednostki do rodzajów. Wiedzieć, to rozumieć dla czego coś jest a nie może być inaczej. Dwa te zdania acz w odmiennej formie, wyrażają myśl tę samą. Skutek brany z osobna mógłby nie być, mógłby także być inaczej, dopiero przyczyna jego tłumaczy, dla czego takim jest a nie innym, bo czyniście od niej zależy, nie tylko, że jest, lecz także jakim ma być. Jednostka może nie być, ale gdy jest, musi być w jakimś rodzaju, co jest istnem niepodobieństwem, gdy nie będzie miała wszystkich rodzaju przymiotów. Zjawisko przyrody może nie wydarzyć się, ale gdy jest musi odbywać się według prawa jakiegoś a zatem poddać się wszystkim jego niezbędnym warunkom. W trzech tych przykładach zjawisko ma się do prawa, skutek do przyczyny, jednostka do rodzaju, jak szczegół do ogółu, bo prawo, przyczyna czy rodzaj powtarzają się lub powtórzyć się mogą w niezliczonych zjawiskach, skutkach lub jednostkach. A skoro szczegół dopiero przez ogólne pojęcie uzasadnia się i tłumaczy, bez niego zaś pozostałby niezrozumiałym, słusznie się mówi, że nauka

zajmuje się

zajmuje się tem, co ogólne a pomija to, co szczególowe. Możnaby także powiedzieć o niej, że zajmuje się tem, co jest, bo śledząc w zjawiskach warunki prawa, w jednostkach cechy rodzaju, w skutkach ślady przyczyn, robi ona badań swoich przedmiotem to, co jest, bo gdy przemijają zarówno jednostki jak zjawiska i skutki, trwają a zatem są rodzaje, prawa i przyczyny. Stąd na jedno wychodzą byt ogólny i rzeczywisty. Ale i byt konieczny nic innego nie znaczy, tak iż można o nauce powiedzieć, że zajmuje się tem, co jest ogólne, istotne, konieczne. Są to trzy zwroty dla tej samej myśli. Wymaga jednak pojęcie konieczności osobnego rozbioru.

16. Koniecznem oczywiście jest to, co nie może nie być. Ale może rzecz nie być dla dwóch przyczyn: raz, że w sobie tak pełna jest bytu, że nawet nie da się pomyśleć, aby jej nie było. Tego ani o sobie ani o świecie nikt nie powie. Istniałby świat doskonale bez istot organicznych. Słońce a prawdopodobnie i gwiazdy „stałe" dla zbytku światła i ciepła ich nie mają, a z planet nam znanych, oprócz ziemi, ledwo trzy usposobione są do pobytu istot żywych. Nieskończenie więc mała cząstka materyi kosmicznej jest siedliskiem życia a nawet tak bez niego być może, świadkiem księżyc, który mimo ciepła i światła słonecznego od niepamiętnych czasów obumarł. Zresztą cały nasz system z planetami i kometami mógłby nie istnieć; mogłoby innych gwiazd nie być ani drogi mlecznej ani nebuloz a pozostałaby przestrzeń pusta. Bo ani świat ani żadna część jego nie istnieje koniecznie, ten przydomek należy się tylko Najwyższej Istocie, Pełni i Dawcyni bytu wszelkiego. Względnie jednak wiele rzeczy jest koniecznych. Jeżeli ma być przestrzeń, musi mieć trzy rozciągłości, bo wątpię, aby się utrzymała hipoteza prof. Zoellnera, jakoby by ich miała cztery lub więcej. Koniecznemi dla roślin są pokarm, światło, ciepło i powietrze. Taki lub inny rodzaj roślin obojętny w sobie, ale świat roślinny konieczny jest dla zwierząt. Nawet mikroskopijne diatomee, zaludniające wszystkie słodkie i słonne wody, koniecznemi są, bo jak rośliny lądowe zwierzętom lądowym, tak one wodnym dostarczają tlenu, potrzebnego do

życia

życia. W tem znaczeniu względnem odkrywam w samowiedzy mojéj mnóstwo rzeczy koniecznych. —

17. Mógłbym nie być, ale skoro jestem, wiele rzeczy koniecznie być musi; nasamprzód prawa, które mną rządzą. Wszystko, co jest musi mieć formę jakąś, istnieć jakimś sposobem. Prawa n. p. ruchu będą jego formą czy jakością; są one niezbędnym jego warunkiem, bo niemożna pomyśleć ruchu, który odbywa się bez wszelkich praw. Tak i wrażenia zmysłowe, myśli, pragnienia, decyzye woli mają swe stałe konieczne prawa. Nie mogę pomyśleć, że słońce jest zarazem księżycem, że trójkąt ma cztery boki, że ciało moje zajmuje razem z innem ciałem to samo miejsce; że to, co jest moralnie złem, jest cnotą. Sprzeciwiałoby się to prawom myślenia, przestrzeni, fizyki, moralności, które odbywam w jestestwie mojem a są one z niem tak zrośnięte, że zaprzeczyć im nie mogę, nie chcąc własnemu zaprzeczyć jestestwu. Wiele praw nacechowanych koniecznością, odkryć w niem mogę, a każde prócz tego ogólnem jest i rzeczywiście będącem, ma przeto wszystkie warunki, wymagane w przedmiotach naukowych. Co więcej każde z onych praw płynie naturalnie, bo ontologicznie z przeświadczenia o własnem istnieniu, które każda istota myśląca mieć musi. Jest zatem wszystko obecne, czego potrzeba dla nauki: jest punkt wyjścia czyli pierwsza zasada, jest także materyał w mnóstwie praw, które znane mi bezpośrednio, z doświadczenia wewnętrznego, ułożyć się dadzą w system naukowy. A nie będzie to urojona lub oderwana spekulacya. Nie traci nigdy z oczu rzeczywistości najlepiéj nam znanéj i najbliżéj nas obchodzącéj. Zajmuje się czemś, co jest rzeczywiście. Ale wszystkie rzeczy, o ile są, podobne są do siebie i temiż rządzą się prawami. Kto poznał jedną dokładnie, wszystkich zna istotę, zna prawa, rządzące wszelkiem istnieniem. Żadnéj z

nich

nich jednak tak dobrze poznać nie można, jak własne jestestwo. Bo gdy inne znamy pośrednio, przez doświadczenie zewnętrzne, tę jedną obejmujemy bezpośrednio, doświadczeniem wewnętrznem. Nauka przeto, która ją zrobi przedmiotem badań swoich, może o sobie śmiało powiedzieć, że zajmuje się bytem, bo z najwłaściwszej i najpoufalszej strony w nim się zagłębiwszy, odkrywa to co w nim stałe i konieczne, główne prawa jego, i prawdziwą istotę. Będzie to nauka najogólniejsza, bo inne wszystkie tylko częściami bytu lub pewną kategoryą jego objawów się interesują, ta zaś wszelkim bytem, nie jakim tu i owdzie się objawia, lecz jakim jest istotnie. Takie jej zadanie już Arystoteles wskazał i to on głównie przez filozofię rozumiał. Chociaż jak na wstępie wspomniałem, nazwa jej wiele znaczeń mieć może, znaczenie pierwsze nigdy się niezatarło. Jeżeli nie całej nauce, to przynajmniej głównej jej części stale je nadawano. Sporu właściwie o to nigdy nie było; różniono się tylko w pojęciu bytu i w metodzie, która do niego prowadzi. Bo rozmaite są kategorye bytu, skąd jedni brali wyraz w ogólniejszém, inni w specyalniejszem znaczeniu, a zaczynając badania swoje, każdy od innej kategoryi musieli się także rozchodzić w metodzie. O niej należy pomówić obszerniej, bo jakkolwiek wykazałem, że filozofia ścisłą może być nauką, dla tego, że ma zasadę pierwszą i treść stósowną, mogą jednak słuszne budzić się wątpliwości co do metody, gdyż wielu znakomitych filozofów trzymało się wręcz odmiennej. —

II O metodzie osobistej.

1. Powiedziano o filozofii, nie bez słuszności, że ona cała mieści się w metodzie. Uwydatnia się to najbardziej, gdy ją porównamy do nauk innych. Weźmy n. p. ciało ludzkie. Może ono być przedmiotem kilku nauk odrębnych. Możemy opisać topograficznie wszystkie części jego, wymienić kości, mięśnie, nerwy, żyły i t. d. oraz oznaczyć ich wzajemne położenie. Obojętnem wtedy dla nas, czy ciało jest żywe lub martwe. Możemy także zapytać się o skład wewnętrzny każdej części, o substancye pierwotne, z których powstała. Możemy wreszcie zastanowić się nad funkcyami i przemianami ciała żywego: nad trawieniem, karmieniem, obiegiem krwi, oddychaniem i t. d. W pierwszym razie postępujemy anatomicznie, w drugim chemicznie, w trzecim fizyologicznie. Ale można z innego jeszcze stanowiska rozważać ciało ludzkie. Jest ono odłamem powszechnego bytu, jest rzeczą, jest czemś. Ale co to byt, rzecz, coś, których ciało jest jakoby reprezentantem? Każda funkcya w ciele ma swoją przyczynę i swoje skutki: bicie serca jest mechaniczną przyczyną obiegu krwi, oddychanie przyczyną odnawiania tlenu we krwi, ale co to przyczyna? co to skutek? Ciało ma wiele przymiotów, ale jakiż zachodzi stosunek między rzeczą a jej przymiotem? między jej ilością a jakością? i t. d. Gdy tego rodzaju pytania stawiamy, ciało, które do nich powód dało, zupełnie z oczu nam znika, a pozostaje tylko to, co w każdem ciele się powtarza, ogólne prawa i formy bytu. To szukanie koniecznych, ogólnych stosunków bytu, jest cechą główną filozoficznej metody, a mogąc je znaleść w każdym przedmiocie, można powiedzieć, że przedmiot jest rzeczą drugorzędną a pierwszą jest metoda, mieszcząca w sobie wszystkie owe zagadnienia. Gdziekolwiek jest jakiś byt, można mu zadać te same pytania. Jednakże nie każdy byt równie pewne daje odpowiedzi, zależy więc wszystko od punktu wyjścia. Możemy zaczynać od własnego bytu lub od obcego: w jednym i drugim razie pytamy się o to samo, ale odpowiedź nie będzie ta sama. Obierano za

podstawę tak pierwszy jak drugi, a dochodzono do zupełnie odmiennych rezultatów. Skąd ta różnica? Bo punkt wyjścia był błędny, nie mógł więc do celu doprowadzić. Przypatrzmy się tym różnym kierunkom, które rozstrzeliły się w tyle systemów fałszywych, zdumiewające pomniki zmarnowanej pracy ludzkiej. —

2. Na pierwsze spojrzenie nic łatwiej nie przychodzi, nic nie wydaje się pewniejszém jak zadrynanie od otaczającej nas przyrody, której jesteśmy ledwo dostrzegalną cząstką. Sama nas poniekąd wzywa do tego, bo od kolebki przysyła nam bezustannie zarówno pokarm jak wrażenia, którym zawdzięczamy i wzrost ciała i rozwój umysłowy. Człowiek wyrwany z towarzystwa innych ludzi w wieku niemowlęcym pozostałby rodzajem zwierzęcia, ale ludzie bez przyrody zgoła by istnieć nie mogli. Im kto młodszy lub więcej związany z nią, tem bardziej czuje tę prawdę. Dzieci, dzikie ludy, a wśród oświeconych klasa rolnicza, wypowiadają ją głośno nie tylko słowem, lecz i życiem, które w zupełności oddane jest przyrodzie i zastósowane do wszystkich jéj wymagań. Ale to prawda niekompletna. Acz wielka jest zawisłość nasza od natury a większe jeszcze jéj zasługi względem nas, mimo to duch nasz, szlachetniejsza połowa naszéj osoby, nie jest jéj owocem. Daje ona impuls do samowiedzy, daje materyał do pracy umysłowéj, ale świadomość osobista z całem bogactwem swych pojęć, przekonań, zamiarów i czynów jest samodzielną ducha naszego robotą. Wielkiéj jednak potrzeba dojrzałości, aby wznieść się do tego idealniejszego porządku, gdzie duch króluje przyrodzie a ta zamienia się w materyał, lub co najwięcéj w narzędzie. Ale nie wszyscy zajść tam potrafią, zatrzymawszy się na szczeblu niższym. Jak w życiu człowieka duchowa epoka następuje po cielesnéj, tak i w zaraniu filozofii szukano prawdy zewnątrz człowieka, nie domyślając się, że ona w nim przebywa. Pierwsi mędrcowie Hellady, którzy razem z myślami swemi,

przekazali

przekazali nam i nazwę filozofii, nie kontentując się przesądami ludu, podaniami mitologii lub praktycznym rozumem ludzi codziennych, z nieograniczoną ufnością przystępują do tajemnic natury, przekonani, że je uchwycą odrazu. Ale w skutku nic być nie może, co nie było w przyczynie ani z pierwszej zasady wydobyć nie można, czego w niej nie ma. W świecie zewnętrznym nas nie ma, to też ducha naszego wytłumaczyć nie potrafi. Zaczynając od świata materyalnego, *Jończycy* nigdy nie doszli do samowiedzy. Rozprawiają o powstaniu świata i pierwiastkach jego; wszystko w nim tłumaczą, prócz tego, co w nim najważniejsze, prócz ludzkiej osobowości. Słusznie powiada *Arystoteles*, że pierwszy *Anaxagoras*, wprowadziwszy ducha do filozofii, mówi jak człowiek trzeźwy. Ale dualizm jego, który zresztą źle był uzasadniony, nie powstrzymał materyalistycznego kierunku, który trwa aż do naszych czasów. Nie piszę tutaj ani jego historyi ani krytyki, ograniczę się do jednej uwagi, że wszystkie jego błędy pochodzą stąd, iż na mylnej polega zasadzie. Pierwszym jego pewnikiem jest, *że są tylko ciała*. Że ciała są, chętnie przyznamy, że *tylko* są ciała, bez dowodu wmówić w siebie nie damy. Burząc wszelkie dogmy i powagi, materyalizm narzuca ludziom dogmatyzm najtwardszy, żeby za prawdę nieomylną przyjęli to co jest *mniej* pewnem, a to co jest pewniejsze, uważali za mniej pewne. Cała jego metafizyka zamyka się w twierdzeniu *Hobbesa* *są tylko ciała*, oraz w tem drugiem: „*filozofia tylko ciałami się zajmuje*." Kto tak zaczyna nigdy do ducha nie dojdzie i powinien, chcąc być konsekwentnym, powiedzieć, że *duch jest ciałem* i *Bóg jest ciałem*. Dwa te nieuniknione paradoksy rzeczywiście znajdują się w dziełach *Hobbesa*, a dowodzą jasno, że jego *korporalizm* mimo pozornego fundamentu zawieszony jest w powietrzu. Skąd bowiem znam ciała, jeśli nie z wrażeń *zmysłowych*? Wrażenia zatem moje bliższe mi są, i pewniejsze od ciał zewnątrz mnie.

Wrażenia

Wrażenia jednak nie są ciałem, bo jakkolwiek przez ciało mnie dochodzą, wiem doskonale, że nie ciało je odbiera lecz osoba moja. Co innego ciało a co innego ja moje. Ja czuję wrażenia moje, ale nie mógłbym ich czuć, gdybym wprzódy nie wiedział o sobie. Nawet tego, że ciało mam, wiedzieć nie mogę, jeżeli nie wiem że jestem. Wnoszę stąd, że to, co we mnie czuje i wie, odmiennem jest od ciała mego. Tamto duchem nazywam i zupełnie różnemi od ciała obdarzam przymiotami. Przyrównany do ciała duch niewątpliwie pierwszym jest, bo gdybym nie miał ducha, nie byłoby dla mnie ciała t. j. nie wiedziałbym o jego istnieniu. Także więc twierdzić, że tylko ciała są, skoro ten, co tak twierdzi samem twierdzeniem dowodzi, że nie jest ciałem. Ciało nic nie twierdzi. Przepaść niewypełniona między tem, co twierdzi a tem, co twierdzić nie umie. Jeżeli drugie jest, bardziej jeszcze pierwsze być musi, bo bez niego nicby o drugiem nie wiedziano. Stąd w żadnym razie filozofii nie wolno zaczynać od przyrody, bo ta ma gwarancyą bytu a poniekąd i form swoich w ciele ludzkiem i jego organizacyi. Nawet od ciała własnego filozof zaczynać nie może, bo to z pewnością nie filozofuje, a jeżeli on koniecznie uprze się przy swojem, niechaj wie, że jak Jończycy, Demokryt, Epikur, a później Gassendi, Hobbes i tylu innych, ugrzęźnie w ciałach ale o tajnikach ducha nic się nie dowie. —

3. Jest jeszcze byt inny, od którego wielu filozofów zaczynało, byt Najwyższy, Bezwzględny. Świetne systemy powstały na tej drodze a choć w nich nie ma prawdy ostatniej, trudno im odmówić podziwu, jeżeli się zważy wspaniałość ich budowy, ani współczucia, jeżeli się obliczy ogrom dyalektycznej pracy, rzuconej w niewypełnioną bezdeń daremnego pragnienia. Byt Najwyższy zamyka w sobie możność wszelkiego istnienia a wszystkiemu, co jest, nadał on rzeczywistość, myśl i przeznaczenie. Wszystko zna najlepiej, bo cokolwiek zrobił, z wiedzą uczynił, sciens fecit omnia. On

jest

jest Życiem pierwszem i najwyższem, bo dla Niego być i żyć jedno są, idem est esse et vivere. Jakże wtedy dziwić się, że duch ludzki niecierpliwy prawdy, idąc za najszlachetniejszym swym instynktem, wyrywał się wprost do Tej Istności, pominąwszy rzeczy znikome, które tyle tylko mają rzeczywistości, ile udziału w Tej doskonałości, tyle prawdy, ile z Tej myśli niezmiennej urzeczywistniają w przemijającym swym stanie. Jeżeli wiedzieć znaczy obejmować skutek w swej przyczynie, to wiedza najwyższej przyczyny tłumaczy skutki wszystkie a sama dalszego nie potrzebuje tłumaczenia, bo nie mając nad sobą przyczyny, sama w sobie jasną jest i zrozumiałą. Ale gdzież ją poznamy? jakże ją stożsamiemy z umysłem naszym? Dwie drogi prowadzą do poznania przyczyny: jedna od skutków, druga bezpośrednią intuicyą, jedna fizykalna, druga matematyczna. Pierwszą poznaliśmy wyżej. Ale badanie przyrody bez jasnej pierwszej zasady kończy się zwykle materyalizmem: rzadko dochodzi do ducha ludzkiego, rzadziej jeszcze wznosi się do Ducha bezwzględnego. Druga droga niece młodsza; udali się nią pierwsi Eleaci. Niechaj największy z nich wypowie myśl główną, która jest duszą i treścią wszystkich systemów tegoż kierunku: „Wszechbyt dzielić się nie da, bo wszędzie do siebie podobny, nie zawiera on w jednej części więcej a w drugiej mniej życia, lecz cały pełen jest swego istnienia. W każdej swej części cały jest obecny, bo wszędzie jest, a byt od bytu nie różny. Nieporuszony trwa on, silnemi opasany więzy, bez początku i końca, ten sam, w położeniu tem samem, żadnym nie podległy zmianom". Tak Parmenides. Czytając te słowa, zdaje się, że nie Grek z czasów Peryklesa je napisał, lecz Spinoza, Hegel lub Gioberti. To też on jeden za wszystkich starczy. A jakże doszedł do pojęcia, tak oderwanego i wzniosłego, że przy niem drobnie małeją pomysły jońskich „fizyologów", na kształt przedmiotów widzianych z ogromnej wieży? Sam nas upewnia, że nie radził się doświadczenia zmysłów, bo to droga zwyczajnych ludzi, którym rzeczy doczesne

(wydają się

wydają się być lub nie być, według tego, czy powstają lub giną. Jakaż inna droga zawiedzie nas na te wyżyny? Otóż na wstępie swego poematu, spieszy do bogini po prawdę: ona mu odsłania wszystkie bytu tajemnice. I tak gdy po raz pierwszy występuje w dziejach filozofii ontologizm, bo tak kierunek ten nazywać się powinien, ma już charakterystyczne swe znamię, które nie zatarło się już na jego czole aż do dni naszych, *bezpośrednią intuicyę wszechbytu*. *Plotyn*, gdy w mniemanych ekstazach tonie w Jednem; *Arabowie*, gdy rozumy osobiste gubią w rozumie powszechnym; *Marsiliusz Ficinus*, gdy w umyśle swoim zawsze ma obecnem pojęcie Boga; *Malebranche*, gdy wszystko widzi w Bogu, w czem naśladowali go *Thomassin*, *Fenelon* i *Gerdil*; *Schelling*, gdy obejmuje bezwzględną tożsamość przedmiotu i podmiotu „intelektualną intuicyą"; *Hegel*, gdy ją we własnem myśleniu urzeczywistnia; *Gioberti*, gdy robi umysł ludzki „widzem nie ustającym, bezpośrednim bytu tworzącego" używają tej samej metody i do tegoż dochodzą wyniku. Ponieważ intuicya bezpośrednia Bytu bezwzględnego w tem życiu smutnem jest złudzeniem, każdy z owych filozofów właściwie własny rozum oglądał wraz z myślami, które w nim powstały, a nie przypuszczając poza widzeniem swojem innej rzeczywistości, brali myślenie za jedyny byt rzeczywisty. *Myśleć i być* jedno są, powiedział już *Parmenides* a za nim powtórzyli to samo wszyscy ontologiści aż do dni naszych. To zdanie w znaczeniu swem absolutnem jest niewątpliwie fałszywem.

4. Pochodzi zaś błąd radykalny ontologistów z braku prawdziwej zasady. W tem mają racyę, że zaczynają od czegoś bezpośredniego, ale łudzą się mniemając, że widzą Byt absolutny. Bo intuicya bezpośrednia w niczem się nie różni od wiedzy bezpośredniej a bezpośrednio podmiot myślący, zna tylko siebie i czyny swoje, które, gdy do poznania się odnoszą, są pojęciami. Może umysł bezpośrednio widzieć ideę Bytu ale to nie Byt, to tylko jego pojęcie. Są pojęcia, którym żaden

przedmiot

przedmiot rzeczywisty nie odpowiada. Znany jest argument S. Anzelma, który niestety jest błędem, prawda, że genialnym, bo od genialnego człowieka pochodzi. Powiada on, że głupi u psalmisty (Ps. XIV. 1), który rzekł w sercu swojem: nie masz Boga, może wyobrazić sobie najwyższe Dobro, po nad które nic większego nie da się pomyśleć. To zaś nie będzie tylko w umyśle, bo wtedy byłoby większem inne Dobro, które i w umyśle, a zarazem i zewnątrz niego przebywa. Stąd taka konkluzya: existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. Zaraz po ukazaniu się słynnego proslogium mnich Gaunilo, pod którego pokornem nazwiskiem i habitem ukrywał się waleczny hr. Montigni, wywrócił Anzelmowski argument prostą uwagą, że można mieć pojęcie doskonałej wyspy, a takiej wyspy może nie być. Podobnież ontologiści mając pojęcie Bytu, widzą pojęcie swoje, nic więcej, a zupełnie dowolnie twierdzą, że ono jest pierwszem w ludzkiem myśleniu lub najpełniejszej rzeczywistości wyrazem. Z tego pierwszego arbitralnego przypuszczenia wyprowadzają osobny świat idealny, mało dbając o to, czy świat prawdziwy, dotykalny, rzeczywisty, do ich świata podobien. A myśl ich w dalszym zapędzie wszelki zrzuciwszy hamulec, zapomniawszy nie tylko o świecie, ale nawet o najpewniejszej rzeczywistości, o myśliciela osobie, której przecież własne zawdzięcza istnienie, tak wysoko się wzbiła, że w mglistej dali znikał przed jej wzrokiem i ten, który ją zrodził, i świat do którego należy. Zapomniawszy w gorącce spekulacyjnej, że ona jest czynem osoby, której prawami rządzić się powinna, stała się czemś nieograniczonem, ogólnem, nieistotnem. Zatarła w sobie wszystkie cechy i różnice. Zrodziwszy się myślą osobistą, rozprzestrzeniła się w absolutne myślenie i śmiało przerzuciła się w najodleglejsze i najpróżniejsze pojęcie oderwanego bytu, z którego mozolnie potem wywodzić usiłowała, co istotę naszą i świat cały wypełnia. Wydała liczne systemy, ale wszystkie w tem do siebie podobne, że na wstępie porywają, będąc jakoby nową

kreacyą

kreacyą wszech rzeczy i praw wszelkich a kończą się rozpaczliwie, bo tylko Duch bezwzględny stwarza z niczego; ludzkiéj myśli twory, jeśli wyszły z nicości, znowu do niéj wracają, a pozostaje samotna abstrakcya, zimna i przerażająca, jak przestrzeń, w któréj nic nie przebywa. —

5. Dwa wyłożone przez nas kierunki myśli filozoficznéj, materyalizm i ontologizm, nie mając bezpośrednio pewnéj podstawy, doszły do błędnych konkluzyi, które w rażącéj są sprzeczności z tem, co każdemu człowiekowi najmniéj wątpliwem jest, z własną jego samowiedzą. Pierwszy zamienił człowieka w ciało, drugi w akt bezwzględnego myślenia. Osobista samowiedza odrzuca obie te konkluzye, jako przeczące temu, o czem nieomylnie jest przekonana, zmuszona więc nowego szukać kierunku, któryby po tylu doznanych zawodach, nareszcie rozwiązał zagadkę własnego istnienia, bo ta najbliżéj ją obchodzi. A nie trudno o początek, sama ostrożność go zaleca. Widząc tylu ludzi chodzących nadaremnie jedną drogą, cóż dziwnego, że obieramy drugą. Bo dwie tylko drogi przed nami: jedna zasłana szczątkami tylu systemów, które na próżno chciały przedostać się po niéj, słusznie odstrasza; druga tem bardziéj zachęca, że ma początek pewny, niepodpadający najmniejszéj wątpliwości. Cóż pewném będzie, jeśli niem nie jest nasze istnienie? Dziwném tylko to jedno, że ludzie od razu jéj nie wybrali, że woleli przez kilka wieków grzęznąć po manowcach, aniżeli stąpać bezpiecznie po bitym gościńcu. A nawet pobłądziwszy się nim, co chwilę z niego schodzili, jakby na sprawdzenie słów Helwecyusza: c'est par l'erreur qu'au vrai l'homme peut s'avancer. Dosyć, że duch grecki nabłądziwszy się z „fizykami" po wszystkich kątach przyrody a z Eleatami i Sofistami po labiryncie ontologicznych subtelności, w końcu doszedł do zupełnego zwątpienia. Uczniowie Heraklita boją się wchodzić do wody, bo wszystko tak prędko mija, że niczego dotknąć się nie można; Protagoras woła, że wszystko jest prawdą; Gorgiasz, że nic nie jest prawdą; Zenon

że

że przestrzeń, ruch, czas i liczba są złudzeniem. W tym wirze potwornym subjektywizmu, nihilizmu, skeptycyzmu i podobnych ducha filozoficznego wybryków, gdy nic się nie wydaje pewnem, nic stałem, nic dobrem, *Sokrates* zwątpiałym ziomkom przypomina słowa wyryte na delfickiéj świątyni: γνῶθι σεαυτόν „poznaj siebie samego". Jest jego wiekopomną zasługą, że osobę ludzką, o któréj zapomniano zupełnie, zrobił po raz pierwszy i punktem wyjścia i celem wszelkiego filozofowania. Jaki jest cel człowieka? oto pytanie, które mędrzec ateński ciągle ma na ustach. Natychmiast, jakby różczką czarodziejską zaklęte, ukazują się na nowo, po długiem wygnaniu, najważniejsze prawdy nieba i ziemi. Bóg jest najwyższem dobrem! Duch ludzki jest nieśmiertelny! Rozum stworzony do prawdy! Cnota ostatnim celem człowieka! Wszystkie te prawdy, które odtąd stały się najdroższą spuścizną wszelkiéj zdrowéj filozofii, *Sokrates* tak łatwo wykazał, bo miał w ręku dobrą metodę, opartą na niechybnym pewniku. Nie tutaj miejsce rozwodzić się nad jego zasługami ani nad przyczynami, dla których metoda znowu poszła w zapomnienie. Tyle pewna, że *Platon* i *Arystoteles*, wszystko co mają dobrego w swych systemach, zawdzięczają metodzie Sokratesowéj, a wszystko co w nich jest błędnem, pochodzi z domieszanych obcych czynników. Ich uczniowie, zapomniawszy zupełnie o wielkim czynie *Sokratesa* powrócili do smutnych obłędów filozofii przedsokratesowéj. Gdy świat rzymski obumierał, szkoły filozoficzne znowu o wszystkiem wątpiły. Wtedy największy z chrześcijańskich myślicieli, który wszystko, co było prawdą w *Platonie*, połączył z nauką Objawienia w zdumiewającą całość, na nowo zaczepia filozofowanie o kotwicę samowiednego istnienia i dwanaście wieków przed *Dekartem* głębiéj i dokładniéj od niego, wypowiada prawdę, którą w odmiennéj formie przyjąłem za pierwszą zasadę méj rozprawy: że duch nie zna *żadnéj rzeczy lepiéj od siebie samego*, *żadna mu nie jest tak bliską*, *jak własne istnienie*: *nihil tam novit*

novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. Myśl ta pozostała przewodnią po przez średnie wieki; wiadomo, że koryfeusze scholastyki wielkie położyli zasługi w zbadaniu ducha ludzkiego. Gdy jednak ich systemy w głowach niedołężnych uczniów obumarły, nastało w XVI i XVII wieku w porządku prawd przyrodzonych nowe wirowanie pojęć, jak ongi za czasów Sokratesa. Fizyka Arystotelesa okazała się w niezgodzie z rzeczywistością, straciwszy ufność następnie i do jego metafizyki a szukając nowej metody, nie wiedziano od czego zacząć. Mają rewolucye tę nieszczęśliwą manję, że burzą wszystko, złe i dobre – nawet fundamenta, a potem najczęściej nie mają na czem stawiać gmachu nowego. Odżyli jońscy hylozoiści, Platon w najgorszej formie, Stoicy, Epikur, nawet Kabała; niektórzy jak Giordano Bruno dochodzili do zupełnego szału – cóż dziwnego, że zwątpiono o wszystkiem, nawet o rozumie ludzkim. Po skeptycyzmie Montaigne'a i Charron'a pisze Sanchez książkę: de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur. Taki był stan filozofii, gdy wystąpił Dekart szukając, niby drugi Archimedes niewzruszonego punktu, na którymby stanął. Jak niegdyś Sokrates a później Augustyn S. on także początek badania do samego środka ludzkiej osoby przenosi. Myślę, a więc jestem; oto wielkie słowo, dla którego słusznie od Dekarta zaczynamy nową epokę w dziejach filozofii. Nie jest to myśl nowa, bo Sokrates i Augustyn ś. wypowiedzieli ją poprzednio, ale prawda w niej zawarta tak jest potężna w skutkach, że samo przypominanie jej, choćby w niekompletnej formie, nadzwyczajną jest zasługą.

6. Jednakże Dekart nie tylko przypomniał prawdę pierwszą, powszechnie znaną, od której zaczynać powinna filozofia, lecz postawił także system samodzielny. Ten utwór myśli jego, pełen dziwactw i błędów oczywistych ściągnął na niego słuszną naganę, która później spadła i na myśl główną. Twierdzenia, że dusza nie działa na ciało ani ciało na duszę, bez ciągłego pośre-

dnictwa

dziectwa Bożego; że zwierzęta są automatami bez czucia; że dusza ma wrodzoną ideę Boga i wiele innych prawd; że treścią materyi jest rozciągłość; i t.d. że wreszcie substancya, to jest, co niepotrzebuje żadnej rzeczy do istnienia — są w tak rażącej sprzeczności, nie tylko z doświadczeniem nauk, lecz nawet z przeświadczeniem samowiedzy, na którem przecież system głównie polega, że trudno zrozumieć jak tak dzielna głowa mogła przy nich się upierać. Stała się później błędność ich jeszcze oczywistszą, gdy uczniowie wydobyli z nich nieubłagane, acz sprawiedliwe konsekwencye. Zjawił się okazyonalizm *Geulinck'a*, ontologizm *Malenbranch'a*, akosmizm *Spinozy*, i cała reforma filozofii na niczem spełzła. Poczciwie zrozumiana i dobrze pomyślana, źle została podjętą a zatem udać się nie mogła. Wiedział Dekart od czego zacząć ale zaczął niekompletnie. Genialnie przejrzawszy, że natura ludzka powinna być zasadą wszelkiego filozofowania, nie całą, jak wypadało, lecz tylko jedną jéj władzę za punkt wyjścia obiera. To główny błąd jego, to jego πρῶτον ψεῦδος. Całą treść człowieka zasadza na myśleniu, robi z niego *myślącą substancyą*, która oczywiście nic nie może mieć wspólnego z *substancyą rozciągłą*. Umysł nic wiedzieć o ciele nie może, jeżeli istota myśląca zarazem nie czuje, że ma ciało. Wie każdy, że ma ciało, bo je czuje. Usuńmy czucie a nie będzie jéj pomostu wiodącego od myślenia do materyi. Dekart zamieniwszy czucie na sposób myślenia, *modus cogitandi*, w istocie pomost ten zburzył. Wtedy to powstało nieszczęsne rozdwojenie między myśleniem a rozciągłością naszą, przeciw któremu natura nasza energicznie protestuje. Człowiek nie jest połączeniem dwóch jestestw, które obojętnie obok siebie istnieją, lecz naturą jedną, w której dusza ożywia ciało a to doskonali duszę i razem przenikają się najpoufalszą spójnią, jaką pomyśleć można w porządku przyrodzonym. Owocem téj spójni jest ludzka osoba, która nie będąc ani duszą ani ciałem, jest ich nierozerwalną jednością. Ta sama osoba

myśli

myśli i rozciągłą jest. Tak postawiwszy kwestyę, nie byłby Dekart napisał w drugiej medytacyi, że o wszystkiem wątpić można, nawet o tem, że się ma ciało, które zajmuje przestrzeń, rośnie, karmi się, porusza i czuje. Nieprawda, że ruch lub przestrzenność mej osoby mają dla mnie pewność mniejszą od myślenia. Nieprawda również, że ciało czuje, lecz ja moje czuję ciałem. Gdyby jaki duch potężny, według hipotezy Dekarta, mógł mnie opętać złudzeniem, że mam ciało, którego nie mam, mogłoby to złudzenie rozszerzyć się i na myślenie moje, a wtedy wszystko, nawet wątpienie moje, obróciłoby się w niepewność. Błąd Dekarta tem mniej do darowania, że przed nim Augustyn Ś. tę samą kwestyę poruszywszy, całą naturę ludzką odjął wątpicielom. „Ludzie wątpili o tem, czy powietrze czy ogień jest siłą żywotną, ale któżby o tem wątpił, że żyje?" Życie nie tylko myśleniem, lecz wiele objawia się sposobami, ruchem n. p. a ten niepodobny bez przestrzeni. Jeżeli wątpić nie mogę, że żyję, to ani o tem wątpić nie godzi się, że mam ciało, które się porusza w przestrzeni, bo czuję ruch i przestrzenność moją, a czucie jest objawem żywotnym, również bezpośrednio mi znanym, jak myślenie. Dekart tę namacalną prawdę przeoczywszy wskazał system swój na niepłodność a reformę filozofii na zgubę.

7. Podjęto ją na nowo pod koniec przeszłego wieku. Filozofia była w opłakanem położeniu, z którego na pierwsze spojrzenie nie było wyjścia. Kartezyanizm i nauka Leibnitza, która tamtego jest poprawną edycyą, zamieniły się w płaski dogmatyzm który wszystko tłumaczył a nikogo nie zadawalniał; obok nich materyalizm i niewiara w kilku gatunkach; nareście, żeby żadnego nie brakowało koloru w obrazie powszechnego zamieszania pojęć, radykalny skeptycyzm Huma zawiesił rzeczywistość przyczyn i skutków a z nią same podwaliny ludzkiego myślenia. Wtedy Kant przebudził się

z długiego

z długiego snu dogmatycznego jak sam opowiada i genialnem zapytaniem: czy są podobne sądy syntetyczne a priori? rozpoczął po Sokratesie i Dekarcie trzecią wielką reformę filozoficzną, niesłychanie gruntowniejszą. Pokusił się o analizę ludzkiego myślenia, tak głęboką i pełną, o jakiej nie zamarzył nawet żaden z jego poprzedników. Jak Kopernik stosunek słońca do ziemi, tak on przewrócił relacyę podmiotu do przedmiotu. Świat przestrzenny i zmienny istnieje tylko dla naszego umysłu, po za nim jest on niczem. Tak streszczona filozofia Kantowska odsłania od razu wszystkie zalety i błędy swoje. Jedne i drugie wyobraźnią powiększone do niezwykłych rozmiarów zrodziły albo ślepy entuzyazm albo również ślepą nienawiść do wielkiego męża. Nam pośrednią drogą pójść wypada, według starej maksymy: in medio veritas. Jeżeli trudno pochwalić adoracyę, która przysięga na wszystko, co mistrz powiedział, gdyż filozofia nic na wiarę przyjmować nie powinna, to trudniej jeszcze sympatyzować z nienawiścią, dowodzącą zupełnego niezrozumienia metody filozoficznej. Kto chce być filozofem w prawdziwem słowa znaczeniu, koniecznie z Kantem i to na seryo policzyć się musi, bo cała teraźniejsza filozofia jest jakoby komentarzem do niego i bez niego staje się niezrozumiałą. Hegel jak wiadomo był zrazu uczniem Szellinga a ten znowu Fichtego. Fichte zaś bez ogródki oświadcza, że „żaden umysł ludzki nie posunie się za granicę, w których Kant stanął w krytyce „władzy sądzenia" i że on sam nic nie powie, czego Kant przed nim nie poruszył, bezpośrednio lub pośrednio, jaśniej lub ciemniej." Herbart powiada o sobie „że należy do szkoły Kanta." Fries, Szopenhauer i wielu innych podobnież się wyraża. Z drugiej strony nie jest tajemnicą, że większość niemieckich systemów, z wyjątkiem Herbarta, w ostatnich wynikach swoich rozbiła się o niewzruszoną skałę zdrowego rozsądku i na zawsze utonęła w przeszłości. Taki smutny koniec reformy zaczętej przez Kanta przypisać należy błędom, które ukryte w jego systemie, a pielęgnowane przez następców, w końcu tak potężnie się rozrosły, że metodę na szwank

naraziły

Przypatrzmy się metodzie. Rozum ludzki, zanim przystąpi do badań filozoficznych, powinien obliczyć swe siły, przekonać się, co wiedzieć może a czego nie może. Znakomity początek dla każdej filozofii i taki a nie inny był zamiar Kanta, gdy zadał sobie sławne pytanie czy są możebne sądy syntetyczne a priori? Rezultat zaś do którego doszedł tak się da streścić: a priori ma umysł pewne formy widzenia i kategorye sądzenia, które stanowią jakoby okulary jego, bez których nic zgoła nie widzi; a posteriori posiada całą rozmaitość i nieskończoność wrażeń zmysłowych. Wiedza ta druga zupełnie zależną jest od pierwszej; bo jak rzeczy wszystkie widzimy w przestrzeni, tak im nadajemy z tą samą koniecznością pewne wzajemne relacye, gdyż taka już natura naszego umysłu. Ale kategorye umysłowe, tkwiące w obrębie umysłowości, nie mają po za nią żadnego znaczenia a stąd wszystko, co w nich i przez nie wiemy, ma czysto subjektywne istnienie, po za subjektem nawet pomyślanem być nie może. Z tej fatalnej przepaści, gdzie wszelka prawda objektywna ginie, wydobył się Kant gwałtowną, acz chwalebną niekonsekwencyą, ukazawszy nam po za światem zjawisk, istniejących tylko dla naszego umysłu, świat drugi, trwający w sobie, niezależnie od nas. Pod fenomenem ukrywa się „das ding an sich.“ Pierwszy jest skutkiem drugiego. Powszechnie dzisiaj zgadzają się, że Kanta „rzecz w sobie“ jest grubą niekonsekwencyą, bo jeżeli prawo przyczynowości jest kategoryą subjektywną, nie ma ona znaczenia za granicami zjawisk, gdyż tylko do zjawisk się odnosi. Wolno powiedzieć, że zjawisko jest skutkiem drugiego, ale nie wolno go przypisać przyczynie, która sama zjawiskiem nie jest. Kto tak rozumuje, podobny do więźnia, usiłującego głową przebić mury swej celi. Jest to istne szaleństwo. Popełnił więc Kant nielogiczność, wprowadziwszy ~~rzecz~~ do systemu swego „rzecz, która jest w sobie“ a zarazem przyczyną jest zjawisk, ale to nielogiczność szlachetna, bo wszystkie prawdy powszechne, wieczne, zagrożone przez subjektywizm, jakoby do bezpiecznego schronienia Kant przeniósł do „rzeczy.“ Naprzeciw kategoryom

rozumu

rozumu postawił absolutne prawo moralne, naprzeciw systemu rozumowi ~~czystem~~ praktyczny. I tak własnym potwierdził przykładem, co przedtem wydarzyło się Dekartowi, że kto za punkt wyjścia obiera myślenie oderwane od osobowości, nie trafi nigdy ani do rzeczywistości świata ani do swej własnej.

8. Usiłowali naprawić błąd Kanta trzej myśliciele, którzy, każdy po swojemu, chcieli subjektywizm „Krytyki czystego rozumu“ pogodzić z realizmem „Krytyki praktycznego rozumu“. Fichte pierwszy oświadczył, że nasze ja jest ową rzeczą w sobie“, którą umysłem obejmujemy jako zjawisko, a bezpośredniem czuciem jako „rzecz w sobie“. Treścią zaś naszego ja, jest wolna wola, źródło wszystkich czynów naszych. Wielka to zasługa, że najpewniejszą rzeczywistość ukazał nam w nas samych, i to nie myślną, lecz najpełniejszą bytu, bo wypełniającą się bezustannie czynami. Fichtego wielką myśl powtórzył Szopenhauer którego byłbym zupełnie pominął, raz dla tego, że główny pomysł swego systemu pożyczył od tamtego, choć nigdy do tego się nie przyznał, a powtóre, że go skoszlawił, bo wolna i osobista wola Fichtego rozlała się jemu w jakąś ogólną, fatalnie poruszającą się siłę, którą nie wiedzieć dla czego wolą nazywa. Wola tylko może być osobistą i rozumną, u niego nie jest ani jednem ani drugiem. Mimo to na wzmiankę zasługuje, bo żaden z nowożytnych filozofów nie wykazał równie dobitnie, że umysł jest tylko władzą a zatem czemś drugorzędnem, oraz, że nie w myśleniu abstrakcyjnem znaleść można „rzeczy w sobie,“ lecz na spodzie nas samych za pomocą wiedzy bezpośredniej. Niestety z tych głębokich pomysłów skorzystać nie umiał. Trzecim, który najgłębiej uczuł wadliwość Kantowskiej myśli i najsumienniej we własnym systemie naprawić ją usiłował, jest Herbart. Znaczenie jego tak wielkie w naszych czasach, że każdy filozof, jak od Kanta zaczynać, tak w szczególny sposób z Herbartem rozprawiać się musi, gdyż ze wszystkich kontynuatorów Kanta on najlepiej wywiązał się z podjętego zadania. Tem tłumaczy się, że nauka jego zachowała całą swą żywotność a wprawioną ręką umiejętnych uczniów zastosowana do

wymagań

wymagań postępowej fizyki, ma ona wielką przyszłość przed sobą, bo fizyka najpewniejszym jest kamieniem probierczym metafizyki a z nowożytnych metafizycznych teoryi nie znam żadnej, któraby w tém samém stopniu, co Herbartowska, zgadzała się z rezultatami nauk przyrodzonych. Otóż Herbart przeczy, żeby przestrzeń, ruch, czas i t. d. były przyrodzonemi formami umysłowości naszej, gdyż pochodzą z doświadczenia; twierdzi dalej, że „rzeczy w sobie" (die realen) są liczne, w czem wyższy od Fichtego i Szopenhauera, gdyż pierwszy dowieść nie umiał, że oprócz nas istnieją jeszcze inne „rzeczy w sobie" a drugi tę samą „rzecz w sobie" zarówno w nas jak w świecie zewnętrznym przypuszczał; odróżnia przestrzeń fenomenalną, w której rzeczy nam się ukazują, od innej przestrzeni, w której one są w sobie i którą sobie same wykreślają (construiren), co przeciwnie z dynamizmem się zgadza, który dzisiaj wśród znawców przyrody coraz więcej zdobywa sobie zwolenników. Nareszcie nowem opracowaniem psychologii, która nawiasem powiedziawszy jest słabą stroną wszystkich innych następców Kanta, stwierdza ową wielką prawdę, której dosyć często powtarzać nie można, że prawdziwej rzeczywistości naprzód w nas, potem dopiero zewnątrz nas szukać należy. Mimo tylu zasług system Herbarta nowej potrzebuje naprawy. Trzeba z nim się policzyć, ale nie można bezpośrednio od jego wyników zaczynać, trzeba wiele od niego przejąć, ale nie można hurtem zgodzić się na jego zasady. Trzeba je owszem poddać gruntownej krytyce, gdyż jak sam gdzieś mówi, nie o to chodzi, aby tam robotę dalej prowadzić, gdzie sławny filozof budować przestał, lecz o gruntowne zbadanie fundamentów, czy zdolne są udźwignąć gmach przez niego wystawiony." Ta rewizya tem potrzebniejsza, że gmach w najznaczniejszej części swojej niebezpiecznie się rysuje. Przyjąwszy wiele realności, autor każdej przypisuje prawdziwie boże przymioty: wieczność, niezmienność, zupełną bezwzględność i doskonałość. Trudno z takiemi istotami pogodzić Boga osobistego, trudno także zrozumieć stosunek duszy do ciała. Niekonsekwencye te nieraz Herbartowi wyrzucano, usunąć ich nie można bez reparacyi fundamentów

tów, a ta nie podobna, gdy zostanie na miejscu stary kamień węgielny, na którym i Kant się opiera. Trzeba go zastąpić nowym. Zasada pierwsza krytycyzmu tak brzmi: świat jest zjawiskiem, pod którem ukrywa się coś nieznanego. To nieznane nazywa się „rzecz w sobie" das ding an sich. Tę zasadę ślepo przyjęli od Kanta jego następcy. Kant powiada: „das ding an sich muss der erscheinung zu grunde liegen" a Herbart tak samo: „wie viel schein so viel hindeutung auf sein." Zaczyna więc krytycyzm od dwóch rzeczy: jednej znanej a drugiej nieznanej a to jest przeciw wszelkim zasadom zdrowej logiki. Bo albo ta rzecz nieznana da się wytłumaczyć przez znaną, a wtedy ustępuje na plac drugi, albo nie da się wytłumaczyć a wtedy znika zupełnie. Zaczynać tylko można od rzeczy znanej, nigdy od nieznanej. Ale czyż zjawisko przynajmniej nam znane? Ani to nawet. Bo zjawisko w języku filozoficznem jest pojęciem względnem, i zawsze odnosi się do jakiejś rzeczy, która się zjawia. Fenomenon w języku Platona jest nieodłączne od numenon. Mógł Platon powiedzieć, że odwieczna idea jako numenon odbija się w rzeczach znikomych, które się zdają być a właściwie nie są ἐν τοῖς φαινομένοις, ale nigdy mu na myśl nie przyszło, że są fenomena, po za któremi ukrywa się coś nieznanego. Sama natura względnych pojęć na to nie pozwala. Kto mówi syn, tem samem powiada, że się rodzi skądciś, tak samo, kto mówi: subjekt, eo ipso jakiś objekt kładzie. Bo subjekt tylko istnieje w relacyi do objektu, tak jak syn zamyka w sobie ciągły wzgląd na ojca. – Pokazuje się stąd, że krytycyzm, zamiast od ogólnie przyjętej zasady, zaczyna od dowolnego przypuszczenia i że Herbart tego błędu nie naprawił. W tem rozumniejszy od innych, że wiąże fenomen z realnością, jako ze swoją przyczyną, dzieli jednak wspólne ich uprzedzenie, że umysł nasz zna tylko zjawiska bytu a z nich dopiero za pomocą metafizyki wyrabia sobie pojęcie o bycie rzeczywistym. Gdyby Herbart zamiast od pozoru (schein) zaczął był od rzeczywistości, bezpośrednio nam znanej, byłby zadziwiającą swą budowę wzniósł na niewzruszonej podstawie.

Tę

Tą rzeczywistością, jak wykazałem wyżej, jest nasza osobowość: ukazująca się umysłowi rozciągłą w przestrzeni, podległą zmianom czasu, ujętą w te wszystkie kategorye, które z niej robią „pojęcie pełne sprzeczności" (Herbart), jest ona dla bezpośredniej samowiedzy jednością, która trwa rzeczywiście we wszystkich stanach, chwilach, przymiotach i przemianach swoich, dowodząc snadnie, że główną i pierwszą rzeczą jest, byt a drugą dopiero obraz jego w umyśle naszym.

9. Poprzestaję na tej krótkiej wzmiance krytycznej o dotychczasowych metodach. Nie jest ona zupełną, czego zresztą cel rozprawy naszej nie wymaga. Chciałem tylko wskazać jakich poprzedników każdy nowy filozof uwzględnić powinien i czego uniknąć, korzystając z ich metody. Pominąłem szkołę młodszego Fichtego, tak zwany idealny realizm czy realny idealizm, bo poświęcę im kilka uwag, gdy później mowa będzie o pojęciu Boga. Przegląd zaś dwóch głównych metod szukania prawdy pokazał niewątpliwie, że ile razy filozofowanie zaczynało z bytem obcym, mniejsza o to, czy to Bóg czy świat, dojść nie mogło do zadawalniającego wytłumaczenia naszej osoby a nawet regularnie ją zaprzeczało. Musi oczywiście ukrywać w sobie błąd jakiś, który je zmusza do negacyi prawdy tak oczywistej, jak osobiste nasze istnienie. Pochodzi zaś błąd ten z braku prawdziwej zasady, z niezrozumienia, że wszelki byt obcy mniej nam znany jest od własnego, i że w nim dopiero jasności i pewności nabiera. Nie pozostawało, jak zaczynać od drugiego końca, od bytu własnego. Tę metodę osobistą nazywam, bo przypuszcza z góry i za najpewniejszą prawdę ludzkie ja ogłasza. Pierwszy Sokrates to uczynił, po nim kilka razy powtórzono. Widzieliśmy także, że te usiłowania, acz robione z jasnem przeświadczeniem o potrzebie trwałej zasady, dotąd nie wydały rezultatu, któryby zadawalniał, nie mówię już w szczegółach, bo to niepodobna, lecz w głównych pomysłach. Smutny ten wypadek przypisuję temu, że koryfeusze osobistej metody, czując doskonale, że klucz do zagadki jest w osobie, zamiast całkowitej, brali tylko jeden jej objaw i z niego chcieli świat cały wytłumaczyć. Tym objawem najczęściej było myślenie; ale ci co rozpoczynali od woli lub wyobraźni,

nie

nie dochodzili do lepszego rezultatu, bo czy się tę lub owę jednostronność za podstawę przyjmie, zawsze się kończy na sprzecznościach. Że każdy z przytoczonych systemów nie mało ich zawiera, nawet najgorętsi zwolennicy przyznawają. Zresztą te prace nie przeszły bez pożytku, bo wyjaśniły niezmiernie stan rzeczy, a potem niepowodzenia poprzedników były dla następnych dzielną szkołą. Trudno przychodziło Dekartowi lub Kantowi torować sobie drogę po przez bezdrożne krainy, łatwiej Herbartowi lub Fichtemu, o ileż łatwiej dzisiejszemu pokoleniu skorzystać z nagromadzonych tylu zdobyczy z jednej a zawodów z drugiej strony. Nam jednak po tem zboczeniu historyczno-krytycznem wypada powrócić do pierwszej zasady i zobaczyć, jakie z niej płyną wyniki. —

III Dalsze wnioski

1. Wszystko, co znam albo bezpośrednio albo pośrednio znaném mi jest; oto rezultat, do którego doszedłem w pierwszym rozdziale téj rozprawy. Ale dwa te wyrazy w rozmaitém używane są znaczeniu, potrzebują więc objaśnienia, aby nie stały się powodem do ciągłych nieporozumień. Czasem bezpośrednią nazywa się wiadomość, którą umysł ma wprost od siebie, a pośrednią każda, która go przez zmysły dochodzi. U Kartezyusza, nie przyjmującego żadnego związku między duszą a ciałem, ta bezpośrednio wie o myśleniu swojém, istnienie zaś ciała i świata zewnętrznego zna tylko pośrednim sposobem. Idealista uważa ciało za wyrób zmysłów, za wyobrażenie pośrednie, podobnież jak cały świat zewnętrzny. Takie jednak zapatrywanie sprzeciwia się wręcz fizyologii, która tak ścisły związek między duszą a ciałem wykazała, że pierwsza bez drugiego nic o sobie wiedzieć nie może. Jeżeli więc pośrednio ma znaczyć przez ciało to w takiem znaczeniu wszelka wiedza pośrednią będzie, nawet ta, którą ma dusza o własnem istnieniu a odróżnianie jéj od jakiejś bezpośredniéj, będzie zupełnie urojonem. Inni znowu mają za pośrednie wszystkie wrażenia zmysłów „zewnętrznych", a za bezpośrednio to, czego nam zmysł „wewnętrzny" dostarcza. Wiadomość pośrednią n. p. będzie istnienie słońca, bezpośrednią zaś fakt, że jestem głodny. Ale podział ten także utrzymywać się nie da. Bo jakkolwiek przedmioty zewnętrzne mniéj są pewne od przemian, które czuję w ciele mojém, to jednak operacya widzenia jest zarówno zajściem wewnętrznem, jak uczucie głodu. Nerwy wszystkie są wewnątrz ciała a jeżeli mózg jest niezbędnym warunkiem tak widzenia jak uczucia czczości, trudno zrozumieć dla czego pierwsze ma być czemś zewnętrznem, pośredniem, a drugie czemś wewnętrznem i bezpośredniem. Zdaje się, że wyrazy wewnętrzny, zewnętrzny, pośredni i bezpośredni, przez tego, który ich używa, brane być mogą w rozmaitém znaczeniu według punktu widzenia, na którem się stawia. Jeżeli umieści się w samym środku duchowéj substancyi, to wszystko co nią nie jest, nawet ciało, będzie czemś zewnętrznem; jeżeli przeciwnie zrobi ciało podstawą obserwacyjną, to cały świat

zewnętrzny

zewnętrzny, a nawet duch będą czémś pośrednio znaném. W takiem położeniu rzeczy każdy ma obowiązek wytłumaczyć, co nazywa pośredniem a co bezpośredniem i ja do niego się poczuwam, gdyż dwa te wyrazy często jeszcze powtarzać się będą.

3. Filozofia jeżeli ma oprzeć się na ogólnie przyjętym pewniku, nie może zaraz na wstępie postawić rozdwojenia duszy i ciała, bo dwa te pojęcia w każdej szkole inaczej pojmowane, bynajmniej nie są pewnikami, na które zgodzić się można bezwarunkowo. Należą one do dwóch nauk pomocniczych, do psychologii i fizyologii, z których pomocy i światła filozofia korzystać nie omieszka, ale w początku swej drogi, gdzie chodzi o podwaliny niewzruszone metafizycznych poszukiwań, ona zamiast od pojęć nieustalonych woli zaczynać od faktu wszystkim wiadomego. Materyalista czy idealista, zwolennik *Kanta* czy *Leibnitza*, nie zaprzeczy, że jest i że wie o tem, a, choć wszyscy mają o duchu i ciele najsprzeczniejsze mniemania, zgadzają się na fakt jeden. Tego nam dosyć, aby tutaj zacząć filozofowanie nasze: Uznając ten pierwszy fakt samowiedzy, przyjmuję jestestwo ludzkie za nierozdzielną osobę, za syntezę najściślejszą ducha i ciała, a z tak syntetycznego, osobowego wychodząc stanowiska nazywam bezpośredniem to wszystko, *czem ja moje jest*, a pośredniem, *czem ono nie jest*. Bezpośrednio znanym jest mi byt własny, pośrednio byt obcy. Ciało znam bezpośrednio, bo to część bytu mego, ciała inne znam pośrednio, bo są bytem nie moim, obcym. Byt jednakże tylko o tyle *istnieje*, o ile *objawia* się czynami; znając więc byt mój, znam i czyny moje a nawet bez nich nie mógłbym go znać; tak samo razem z obcym bytem znam i czyny jego. Wiem bezpośrednio że chodzę, że jestem, ale o tem, że kto inny chodzi tylko pośrednio wiedzieć mogę. Potrzeba, abym to na własne oczy widział, lub od kogo o tem się dowiedział. Mogę przeto zasadę wiedzy podwójnej tak wyrazić: *bezpośrednio znam byt własny i czyny własne, pośrednio znam byt obcy i czyny obce*.

4. Takiemu słów używaniu tylko pozornie sprzeciwia się zwykły sposób mówienia, według którego także byt obcy bezpośrednio, to jest wprost pod zmysły podpadać może. Pióra n. p. którem piszę, bezpośrednio się dotykam a papieru pośrednio, bo za pomocą pióra. Kto był obecny w bitwie nie powie, że pośrednio o niéj wie, bo znałby to: ze słuchu. Naoczne przekonanie uchodzi zawsze za bezpośrednie. Ale to pozorna tylko trudność. Pochodzi ona stąd, że wrażenia zmysłowe są czémś złożonem, powstającem z dotknięcia się dwóch światów, mego _ja_ i tego, co mną nie jest. Linia dzieląca oba składniki, tak jest delikatna, że nie zawsze da się oznaczyć, gdzie pierwszy się kończy, a drugi zaczyna. Wyobraźmy sobie, choć to istne niepodobieństwo, człowieka, rozumie się dorosłego, nie odbierającego żadnych wrażeń. Cóż on w takim stanie wiedzieć będzie? Oczywiście, że jest, że myśli, chce, postanawia. Zna byt i czyny swoje, a zna je sam ze siebie, nie odnosi ich do przyczyn zewnątrz siebie. Sam bowiem jest ich przyczyną. Przypuśćmy dalej, że widzi drugiego człowieka. Ma wrażenie w oku. Ale mieć wrażenie, znaczy czuć w sobie jakąś zmianę, która przyczyny swéj nie ma w nas lecz zewnątrz nas. Ponieważ przyczyną każdéj zmiany jest byt jakiś, odnosimy wszystkie zmiany naszego jestestwa, których nie jesteśmy sprawcami, do bytu obcego. Ale te zmiany są w nas, są cząstką naszego jestestwa, tą samą przeto wiedzą bezpośrednią, którą byt własny obejmujemy, także o wrażeniach naszych jesteśmy przeświadczeni. Bo czy byt nasz czynny jest czy bierny, zawsze to byt ten sam a samowiedza zarówno jego _czynności_, jak _bierności_ dosięga. Z tego punktu widzenia, wszelka wiedza byłaby bezpośrednią, bo ona jest we mnie a wszystkie zmiany mego jestestwa, czy umysłowe czy cielesne, są mi znane bezpośrednio. Tego jednak nie powiem o przyczynach zmian owych. Gdy chodzę, wiem, że to odemnie zależy i że przyczyna tego stanu jest we mnie, własną wolą wywołana. Gdyby się wtedy zapytał kto: skąd wiesz, że chodzisz? nie odpowiem: bo to widzę! lub czuję! lecz: wiem, bo wiem! czem dzieci i ludzie prości wyrażać zwykli

przekonanie

przekonanie bezpośrednie nie potrzebujące dowodu. Przeciwnie, gdy coś widzę lub słyszę, podobnież zagadnięty, odpowiem: bo widzę! bo słyszę! Świadectwo zmysłów na pierwsze miejsce występuje, i słusznie, bo co innego moje ja, a co innego zmysły moje. Pierwsze nigdy zwodzić mnie nie może, drugie często to robią. Gdy więc przy zmianach jestestwa mego patrzę na przyczyny, dochodzę do wniosku, że ile razy zewnątrz mnie są, znane mi są innym sposobem, aniżeli gdy są we mnie. Jeżeli o tych drugich mówię, że znam je bezpośrednio, tamtym tylko pośrednią znajomość przypiszę. Tak funkcyę widzenia w potocznej mowie dającą bezpośrednie wiadomości, filozof policzy do wiadomości pośrednich, bacząc w niej głównie na bierność osoby widzącej a zewnętrzność przyczyny. Mowa potoczna więcej zważa w tym razie na czynność i większą lub mniejszą pewność przeświadczenia.

5. Po tem wyjaśnieniu powszechny zakon wiedzy ludzkiej, mieszczący w sobie jej treść, podział i granice, da się wyrazić w dwóch zasadach następujących.

Zasada pierwsza: Bezpośrednio znam byt i czyny moje, oraz wszystko czemu zaprzeczyć nie mogę, jeżeli one być mają.

Zasada druga: Pośrednio znam byt i czyny obce, o ile objawiane mi są przez doświadczenie zmysłów lub też słowo ludzkie.

Obie zasady wprost płyną z pierwszego pewnika: wiem, że jestem. Potem co w pierwszym rozdziale powiedziałem o pojęciu konieczności i różnej wartości obu rodzajów wiedzy, nie potrzebują one dłuższych wywodów. Są one nadzwyczajnej doniosłości, bo dają nam najpraktyczniejszy podział nauk, które oczywiście tam stoją, gdzie wiadomości, z których zostały utworzone. Nie potrzeba, abyśmy podział ten przeprowadzili w szczegółach, bo to rozmija się z obecnem żądaniem, wystarcza ogólny jego zarys. Będą jedne nauki oparte na wiedzy bezpośredniej, inne na pośredniej, będą także mieszane, czerpiące z jednej i drugiej. Nasamprzód

wiedza

wiedza pośrednia rozpada się na dwie olbrzymie dziedziny historycznych nauk i przyrodzonych według tego, czy ludzkiemi czynami zajmują się czy przyrodą. Tamte za głównego motora mają wolną wolę czy jednostek czy całych narodów czy wreszcie Boga, który jednemi i drugiemi rządzi, te słuchają stałych praw i niezmiennych wszechświata. To też narzędziem do poznania tamtych jest słowo ludzkie, tradycya, te zaś przystępne są doświadczeniu zmysłów. Jedne i drugie w tem do siebie podobne, że zajmują się bytem obcym, który myślącemu podmiotowi dany jest za pośrednictwem zmysłów lub mowy. Podmiot niemi zajmując się, zapomina o sobie, wychodzi po za siebie a w tej mozolnej pracy po większej części wskazany jest na dobrą wiarę pośredników. Tem większe podobieństwo dojścia do prawdy, im większa wiara na którą zasługują. Zmysły tkwią w nas i, jak przekonaliśmy się, do połowy wchodzą do bezpośredniej wiedzy, to też świadectwo ich niesłychanie pewniejsze od tradycyi ludzkiej a gdy należycie zostało wypróbowanem, dochodzi pod kontrolą wiedzy bezpośredniej, do pewności nie mal absolutnej. Wyniki analiz chemicznych lub analizy spektralnej mają pewność nadzwyczajną, różniącą się mało co od pewności matematycznej. Za to historyczne nauki tej pewności pozbawione są, bo tradycya ludzka już to dla ułomności rozumu już to dla przewrotności serca przepełniona jest fałszami, które we wielkiej części nigdy nie będą zrektyfikowane. Ten zarzut jednak tyczy się przeważnie historyi politycznej, bo co do dziejów sztuki, oświaty, archeologii lub innych podobnych działów wiedzy historycznej, one już to pomnikami poparte już to prawami przyrody objaśniane podnoszą się często do pewności nauk przyrodzonych. Nareście o naukach mięszanych, n. p. lingwistyce, która do połowy jest nauką przyrodzoną i według praw niezmiennych się rozwija: wystarczy tutaj ta uwaga, że im więcej zbliżone do nauk przyrodzonych, tem więcej mają udziału w ich pewności; im bardziej od nich oddalone, tem bardziej problematyczne.

6. Wiedza

6. Wiedza bezpośrednia daleko mniejszą liczbę nauk rodzi, ale za to są pewniejsze. Metodę mają tak doskonałą, że prawdziwą zazdrość budzić gotowa w innych naukach, gdyby nauki były zdolne tego uczucia a wyniki tak nieomylne, że nietylko w zdumienie wprawiają, lecz i skuteczną pomoc niosą naukom przyrodzonym. Mamy tu na myśli matematykę z licznemi jéj częściami: pewność matematyczna, metoda matematyczna, rezultat matematyczny weszły w przysłowie i mniéj lub więcéj szczęśliwie przez wiedzę pośrednią bywają naśladowane. Jakkolwiek pierwsze zasady matematyczne rozum w dzieciństwie wydobywa z doświadczenia zmysłowego, mimo to w całym rozwoju téj nauki doświadczenie świata zewnętrznego zupełnie niepotrzebne, bo ani materyału nie dostawa ani wyra- większéj pewności. Człowiek zdolny, obdarzony zmysłem, co to zowią matematycznym, mógł za dni Noego lub Abrahama całą metafizykę i czystą mechanikę wypracować, bo miał te same, co my dzisiaj, dane i środki te same. Przeciwnie utworzenie jakiéjkolwiek nauki doświadczalnéj byłoby wymagało pracy całych pokoleń a przy braku instrumentów nie byłoby doprowadziło do wielkich rezultatów, czego dowodem astronomia. Część jéj matematyczna już tysiące lat przed Chrystusem stanęła bardzo wysoko, za to problemy fizyko-astralne, wymagające teleskopów oraz innych skomplikowanych aparatów, pozostały nierozwinięte. Pochodzi to stąd, że ogólne prawa i relacye przestrzeni, ruchu, czasu i t. d. może każdy odkryć we własném jestestwie, za pomocą refleksyi, podczas gdy szczegółowe prawa materyi, życia, rozwoju i t. p. śledzić trzeba w mnóstwie faktów i za pomocą często powtarzanych doświadczeń. Nie pochodzi zaś nieomylna pewność nauk matematycznych stąd, że opierają się na przyrodzonych nam kategoryach czy formach widzenia, z których przed wszelkiem doświadczeniem wydobywamy ogólne, apodyktycznie pewne sądy. Jest to błąd Kanta, który się filozofii bardzo dał we znaki, bo razem z matematyką uchodzące za naukę apriorystyczną, zdawa-

ło

to się, że cała pewność i znaczenie stąd właśnie ma, iż wyprzedza wszelkie doświadczenie, a nawet z bezwzględną pewnością dla niego prawa stanowi.

7. Wyraz „a priori" doszedł do smutnej sławy pod koniec przeszłego wieku. Dopiero metafizyka Herbarta z jednej strony, badania nauk przyrodzonych z drugiej odebrały mu urojony majestat. Począwszy od Arystotelesa wyraz ten znaczył: tłumaczyć skutek przez przyczynę. Że do tego przyłączyło się znaczenie bezwzględnej pewności, nikogo nie zadziwi, bo znać przyczynę jakiegoś skutku, daje najwyższe jego zrozumienie. Jeżeli prawda, że nic, co jest, zginąć nie może, to szczegółowy skutek tego ogólnego prawa: „a więc i ciepło, wydobywające się z lokomotywy zginąć nie może" ma dla mnie najwyższą pewność, jaką pomyśleć mogę. Kant pierwszy wyrazowi a priori nadał znaczenie nowe „przed wszelkiem doświadczeniem" a mimo to zachował mu całą pewność, przywiązaną do dawnego znaczenia. Był to smutny lapsus mentis, z którego królewiecki filozof przez całe życie nie poprawił się. Wolno mu było a priori używać w znaczeniu nowem, niezwykłem, ale niczem nie usprawiedliwił twierdzenia, że podobna znajomość ma jakiekolwiek znaczenie. Bez doświadczenia nic zgoła wiedzieć nie można. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. A gdyby to nawet podobnem było, nie miała by tego rodzaju wiadomość żadnej pewności. Jeżeli matematyka lub filozofia jest aprioryczna w duchu Kanta, nie zasługuje ona na żadną wiarę.

8. Nauki oparte na wiedzy bezpośredniej są aprioryczne w znaczeniu Arystotelesowem, że z ogólnych zasad tłumaczą szczegółowe wypadki. Ale zachodzi pytanie czy same zasady mają znaczenie konieczne, bezwzględne, czy tylko w najwyższym stopniu prawdopodobne, jak wszystkie wyniki doświadczenia. Powiada Kant, że wiadomości nabyte doświadczeniem, mają tylko względną pewność. Indukcya wykazuje, że jak daleko sięgają jéj obserwacye prawo, jakieś się potwierdza, ale czy zawsze tak będzie, tego doświadczenie wiedzieć nie może. Jeżeli pojęcie przestrzeni nabyliśmy przez doświadczenie

czenie, nie mamy żadnej pewności, że koniecznie musi mieć trzy wymiary; tyle tylko pewna, że dotąd czwartego nie odkryto, ale może to się uda w przyszłości. Tak postawiwszy nas w smutnej konieczności wybierania między względną pewnością lub żadną, rzuca nam Kant jako jedyną kotwicę ratunku bezwzględnie pewne kategorye. Zdaje mi się, że z tego niebezpieczeństwa wybrnąć można bardzo łatwą a prostą dystynkcyą. Trzeba odróżnić doświadczenie pośrednie i bezpośrednie. Gdybyśmy tylko mieli pierwsze, nie moglibyśmy nigdy dojść do absolutnej pewności. Gdybyśmy nie byli w przestrzeni a ta kawałkami wchodziła do naszej wyobraźni, nie przypuszczalibyśmy, że jest nieskończoną. Ale w rzeczywistości dzieje się inaczej. Nie tylko byt obcy przedstawia się nam przestrzennym, lecz nasz byt własny daje nam pierwsze i najgruntowniejsze wyobrażenie o przestrzeni. Gdyby nawet nie było ciał innych wystarcza nasze, aby uważać przestrzeń o trzech wymiarach za konieczną formę bytu. Stawmy na chwilę człowieka w zupełnie fikcyjnych warunkach, że on sam jeden, zawieszony w niezmiernej przestrzeni. Nie ma jeszcze wyobrażenia o przestrzeni, ale ma ciało przestrzenne. Niebawem przekona się, że to ciało ma części, obok siebie w trzech kierunkach istniejące. Ta własność tak mu się wyda niezbędną dla całego jestestwa swego, że siebie innym pomyśleć nie jest w stanie. Powie więc: przestrzeń jest dla mnie konieczna, bo bez niej być nie mogę. Ta konieczność, względna, jeśli ją przyrównamy do konieczności Bożej (o czem zob. rozd. I); ma taką samą dla niego pewność co własne istnienie t.j. bezwzględną we zwykłem znaczeniu słowa. Jeżli ma być, musi być w przestrzeni. Ale to dopiero przestrzeń jego ciała, to jeszcze nie przestrzeń próżna, w której wszystko nam się ukazuje. Ta próżnia jest właściwie niczem, bo jest tylko możnością mnóstwa przestrzeni wypełnionych. A każda możność jest nieskończona. Nie dla tego więc widzę lub czuję się przestrzennym, że wszystko, a zatem siebie także widzieć muszę w przestrzeni, lecz ciała widzę przestrzennemi, bo niemi są. Oba pojęcia przestrzeni próżnej i pełnej, nabyte

są

są doświadczeniem ale bezpośredniem, co wcale im nie ujmuje pewności. Nieskończoność pierwszej a trzy wymiary drugiej są konieczne, bo bez nich własnego jestestwa pomyśleć nie mogę.

9. Możnaby wykazać, że jak przestrzeń, tak i czas, ruch, liczba i wszystkie kategorye rozumu, z których Kant mozolnie dźwiga swoją metafizykę, nabyte są bezpośredniem doświadczeniem, oderwane od naszego jestestwa i jego objawów, a ich konieczne i ogólne znaczenie na tem polega, że bez nich mego jestestwa ani objawów jego pomyśleć nie mogę. Doświadczenie zaś bezpośrednie nie jest indukcyą we zwykłem znaczeniu, bo najczęściej jeden szczegół mu wystarcza do utworzenia ogólnego pojęcia, które sprawdzone niejako na własnym bycie, nabiera potem i dla obcego godność prawdy koniecznej. Nie będzie przeto ani filozofia apriorystyczną nauką, jeżeli to ma znaczyć „przed wszelkiem doświadczeniem" ani też nie będą jéj zasady pewniejsze od matematycznych. Powstają one tak samo z bezpośredniego doświadczenia, a mają tę samą pewność, co tamte. Różni się zaś filozofia od innych gałęzi wiedzy bezpośredniej w tem głównie, że te tylko możliwościami się zajmują, ona zaś najpełniejszą rzeczywistością. Geometrya bada relacye przestrzeni, arytmetyka prawa czasu, o ile liczbami się wyrażają, mechanika główne prawa ruchu, ogólna fizyka zasadnicze własności ciał. Żadna z nich nie stosuje swoich praw do szczegółowego bytu ani o treść jego nie pyta, lecz krząta się około powszechnych warunków, w których wszelki byt zjawiać się musi i może. Nie pyta się matematyka, czy ten lub ów trójkąt rzeczywiście istnieje; dowodzi tylko, że w każdym trójkącie suma trzech kątów równa się dwom prostym a suma dwóch boków większa jest od trzeciego. I słusznie, bo nie to, co jest w przestrzeni, lecz jak wszystko w niéj być musi, ją obchodzi. Chcieli niektórzy filozofowie zamienić ją w podobny system oderwanych ogólników, któreby do wszelkiego bytu przypadały: przekazać jéj najpowszechniejsze pojęcia, które we wszystkich naukach się znachodzą, ale niewytłumaczone, n. p. skutek i przyczyna, cel i zamiar, skończoność i nieskończoność, rodzaj i gatunek i t. d. Byłaby filozofia ja-

kiś

tęś ogólną logiką, tłumacząc to wszystko, czego specyaliści tłumaczyć nie umieją. Jakkolwiek od tego ważnego zadania uchylić się nie może, bo i któraż nauka, prócz filozofii, jego się podejmie, ma ona jednak inne ważniejsze. Sam to stanowi wstęp do drugiego. Myślenie jest przedniem jéj narzędziem, zbadać jego naturę i prawa, opracować pojęcia, które w niem nachodzą się, zapewne jest pierwszém i niezbędnem zadaniem, ale nie jest jedynem. Ale poznawszy doniosłość, narzędzia, przelustrowawszy wszystkie operacye myślne, do czego w logice i krytyce posiada dwie osobne nauki, filozofia przejdzie do rzeczy głównej, do bytu, który jéj dany jest w bezpośredniem doświadczeniu. Zapyta się: jaka jego rzeczywistość? jakie przeznaczenie? jaki związek samobytu z innobytem, osoby z przyrodą, przyrody z Bogiem? Cóż to zresztą <u>rzeczywistość</u>? Wiele nauk na niéj polega, ale żadna jéj nie wyczerpuje. Sama filozofia odsłonić może jéj tajemnice.

IV Przyczyna niezależna.

1. Jestestwo moje jest dla mnie pierwszą i najbliższą rzeczywistością. Wszystko, co niem jest lub do niego podobnem, nazywam rzeczywistem. Ale to pojęcie, jasne, dopóki chodzi o bezpośrednie przekonanie, staje się powikłanem i sprzeczności pełnem, wzięte pod filozoficzną rozwagę. Wiem doskonale, że jestem, to prawda. Gdybym żadnych nie odbierał wrażeń, żadnych zmian nie doznawał, gdybym był sam zupełnie z myślami mojemi, rzekłbym: rzeczywistość to ja i czyny moje. Ale, że sam nie jestem, świadczą o tem wpływy i przemiany bez liczby, bez miary, na które wystawiony jestem ustawicznie. Mają one niewątpliwie jakąś przyczynę, bo dochodzą mnie i znikają. Gdyby nie miały przyczyny byłyby zawsze we mnie. Ale gdzież ich przyczyna? Jakiż stosunek tej przyczyny do nieprzejrzanej rozmaitości, która niezależnie odemnie jestestwo moje wypełnia? Jaka jej rzeczywistość? Jeżeli dla tego jest rzeczywistą, że jest przyczyną rzeczywistych skutków, to taka wykombinowana rzeczywistość, nie przystępna w sobie, tylko w skutkach swoich, może być wystawioną na wszystkie urojenia subjektywizmu. Bo czemże skutek? faktem! czemże przyczyna? także faktem! Dla czego łączą dwa fakta? Dla czego mówią o skutkach i przyczynach? Oto pytanie, którego pominąć nie można, jeśli się chce wytłumaczyć rzeczywistość.

2. Powiada *Kant*, że przyczynowość jest kategoryą naszego umysłu. Zdawało się jemu, że tem na zawsze pobił skeptycyzm *Huma*, a w gruncie nową mu broń do rąk wcisnął. *Hume* bowiem twierdził, że doświadczeniem nauczeni, iż jeden fakt następuje po drugim, pierwszy nazywamy skutkiem a drugi przyczyną. Nie mamy atoli żadnej pewności, że między niemi zachodzi wewnętrzny, istotny związek. Wiemy tylko, że po pierwszym następuje drugi, ale że pierwszy ma coś w swej naturze, z czego drugi *koniecznie* wynika, tego w żaden sposób wiedzieć nie można. Na to *Kant* odparł, że koniecznie je łączymy, bo taka już forma naszego myślenia. Któż nie widzi, że taki plaster na ranę, bardziej jeszcze ją rozjątrzył. Bo jeżeli przyczynowość jest formą umysłowości naszej, i niczem więcej, nie mamy żadnej pewności, że jej rzeczy-

wistość

wistość jakaś odpowieda. Wykazałem wyżej, że pierwsze przypuszczenie Kanta: „wyobrażenia nasze są skutkiem rzeczy w sobie" jest w rażącej sprzeczności z całym systemem, według którego przyczynowość sięga od wyobrażenia do wyobrażenia, ale nigdy od wyobrażenia do czegoś, co niem nie jest. Głębokie wyrzeczenie Herbarta: „wieviel schein, so viel hindeutung auf sein" uchodziło zawsze za herezyę u prawowiernych uczniów „krytyki czystego rozumu."—

3. Pogorszył nawet Kant położenie rozumu ludzkiego. Bo Hume nie przeczył rzeczywistości faktów, zniósł tylko ich wzajemny, wewnętrzny stosunek. U Kanta rzeczywistość faktów zupełnie znika, skoro rozum nigdy do niej nie dochodzi, a w zamian musi łączyć wyobrażenia, o których nie wie nawet, czy mają ze sobą coś wspólnego. Z Humowskiego empiryzmu dostaliśmy się w kompletny subjektywizm. Gwałt taki zadany osobistemu przeświadczeniu wywołał skutek przeciwny, aniżeli Kant zamierzał. Teorya Huma ma dzisiaj więcej zwolenników, aniżeli w przeszłym wieku. Za dowód niechaj posłuży szkoła pozytywna, uważająca świat cały za sumę zdarzeń, następujących po sobie, bez przyczynowości. Także przepłyniemy między dwiema skałami, o którą zarówno roztrąca się rzeczywistość: między subjektywizmem a empiryzmem. Bo jakkolwiek pozytywistom się zdaje, że znaleźli niezłomną rzeczywistość w faktach, ona zarówno problematyczną jest, jak u Kanta. Bo w końcu człowiek nie zna faktów zna tylko swoje własne psychologiczne lub patologiczne zjawiska, które do przyczyn zewnętrznych odnosi. Jeżeli nie ma przyczyn ani skutków, nie może ich do niczego odnosić ani nawet powiązać między sobą, pozostanie na zawsze smutną igraszką niewytłumaczonej fantasmagoryi.

4. Rozwiązania zagadki szukać należy w doświadczeniu bezpośredniem. Jestestwo nasze nie jest tylko umysłem, widzącym następujące po sobie fakta. Gdyby tak było, nie mo-

glibyśmy

glibyśmy nigdy zrozumieć, dla czego fakt pierwszy jest przyczyną drugiego. Jest to błąd *Huma* i *pozytywistów*. Wyobrażają sobie umysł niby oko, przypatrujące się światu zewnętrznemu. Zwróćmy to oko wewnątrz nas, a od razu ujrzymy, czego szukaliśmy nadaremnie zewnątrz nas. Umysł jest tylko jedną z władz naszych; bezpośrednio złączony z naszem jestestwem, w inny sposób je obejmuje, aniżeli wrażenia, przychodzące ze świata zewnętrznego. Wiem, że nietylko bierną, lecz i czynną jestem istotą. Czyny moje zawisły od woli mojej, na co nawet pozytywiści zgodzić się muszą, choć nie przyjmują wolnej woli. Nie przeczą oni, że człowiek może czegoś nie zrobić, dodają tylko, że decyduje się na to z konieczności. Dajmy na to, że z konieczności. Tyle pewna, że n. p. nie branie udziału w jakiemś polowaniu, jest zaniechaniem *czynu mojego*. Tego czynu bezemnie być nie może, on jest wynikiem jestestwa mojego. Jakiż będzie wzajemny ich stosunek. Oczywiście czyn mój, mniejsza o to czy z wolnej decyzyi czy pod naciskiem pozytywnej fatalności powstający, ma się do mego jestestwa, jak wypływ do źródła, utwór do twórcy, dziecko do rodzica. Mogą porównania te być ułomne, bo *omne simile claudicat*, ale wyrażają niewątpliwą zależność drugiego od pierwszego. Jak wypływu nie będzie bez źródła, utworu bez twórcy, dziecka bez rodzica, tak ani czynów moich bezemnie nie będzie. Ten stosunek poufały, prawie rodzicielski, między źródłem bytu, a tem, co z niego powstało, nazywamy *przyczynowością*. Nie jest ona w pierwotnem znaczeniu mechanicznem następstwem dwóch faktów, lecz łączeniem czynu z osobą naszą, która go wydała. Ze siebie bowiem bierzemy miarę i podobieństwo do tłumaczenia świata zewnętrznego. Widząc tam następujące po sobie dwa wypadki, według analogii czynów naszych, tłumaczymy drugi jako skutek pierwszego. Nie dla tego to czynim, że następują po sobie,

bo porządek

bo porządek w czasie ani nie jest potrzebny ani nic nie tłumaczy. Odróżniamy bowiem doskonale fakta po sobie następujące a ze sobą nie spowinowacone, od skutków i przyczyn, chociaż te często wielu innemi od siebie są odgradzane a nieraz w odwrotnym stosunku do wiadomości naszej dochodzą. Jeżeli mimo to o pierwszym powiadamy, że jest skutkiem drugiego, pochodzi to stąd, że następowanie jest w przyczynowości czemś zewnętrznem, drugorzędnem, a głównem i niezbędnem jest udzielanie bytu. Tego prawdziwie metafizycznego zejścia zgoła pojąć nie bylibyśmy w stanie, gdyby każdy z nas nie był bezpośrednio o sobie przekonany, że jest przyczyną, która liczne wydaje skutki. Co na zewnątrz przedstawia się następstwem faktów, wewnątrz samowiedzy jest ontologicznem wydobywaniem się faktu, nie będącego jeszcze, z istoty, która go do bytu powołuje.—

5. Kategorya przyczynowości za sobą inną wiedzie, która również na dwa pojęcia się rozkłada. Wzajemny stosunek przyczyny i skutku ma swoje uzupełnienie w bycie niezależnym i zależnym. Wiedząc, że jestem przyczyną czynów moich, wiem także, jako one bezemnie być nie mogą, podczas gdy ja bez nich istniałem i nadal istnieć będę. Porównany z niemi jestem bytem niezależnym, od którego one zawisły. One muszą być w tej formie, w tym czasie, w tych warunkach, które im nakładam, bo ten co daje byt, stanowi także o jego formie i prawach. Przeciwnie czyny moje ani bytu ani praw istnienia dać mi nie mogą, bo nie od nich zależy, abym był. To wszystko wiem, nie dla tego, że umysł ma wrodzone a priori formy myślenia, lecz z doświadczenia bezpośredniego. A takie pochodzenie nie zmniejsza wcale ich koniecznego, powszechnego znaczenia. Zależność czynów moich odemnie konieczną jest, bo potem właśnie poznaję czyny moje, że zgoła bezemnie być nie mogą. Gdyby książka przezemnie napisana mogła

powstać

postać bezimie, musiałbym zwątpić o własném mem istnieniu, bo byt mój o tyle do świadomości mojéj dochodzi, o ile objawia się czynami. Jeżeli nie mam bezpośredniéj pewności, że to czyny moje, nie mam żadnego sposobu przekonania się o byciemoim. Traci on wszelką dla mnie pewność.

6. Tylko względnie jednak do czynów swoich osoba ludzka jest niezależną, we wielu innych stosunkach znajduje się w zupełnéj zależności. We wrażeniach zmysłowych zależy od świata zewnętrznego, w początku swoim cielesnym od rodziców, w życiu od różnorodnych warunków pokarmu, ciepła, światła i t. d. w ruchach od czasu i przestrzeni, a nawet do wolnych czynów swoich, gdy wychodzą z niéj i urzeczywistniają się w świecie, potrzebuje materyału, narzędzi i wielorakiéj pomocy. Wszystkie te względy, a możnaby ich więcéj jeszcze wyliczyć, robią jestestwo nasze zależnem od jestestw innych, od ich wpływów, działania i bytu. Powtarza się w większych rozmiarach ta sama relacya, którą odkryliśmy między osobą naszą a jéj czynami. Ona była ich bytodawczą przyczyną, teraz sama zamienia się w byt zależny od obcobytu. Tyle od niego dostała, że na pierwsze spojrzenie wydaje się jakąś sumą skutków od niego pochodzących. Cóż wtedy ostanie się z jéj rzeczywistości? którémuż jestestwu ona ją właściwie zawdzięcza? Bo wszystkie, co w tych samych warunkach zostają, są w tem samem, co ona, dwuznaczném położeniu, że z jednéj strony przedstawiają się przyczynami, a z drugiéj skutkami; z jednéj pełne samodzielności, z drugiéj nacechowane kompletną biernością. A więc żadne z nich, nie wyjąwszy własnéj méj osoby, nie jest prawdziwie niezależnem, bo względna niezawisłość jest słabym tylko wizerunkiem bezwzględnéj i zupełnéj. A jeżeli brak im istotnéj niezależności, nie dostaje im również prawdziwéj rzeczywistości. Bo tyle pewna, że byt wszelki tem więcéj ma w sobie rzeczywistości, im

więcéj

więcéj jest samodzielny. Skutek mniéj ma bytu od przyczyny. Jestestwo, które nie ma pełnéj niezależności, także nie jest rzeczywistém w nieograniczoném słowa znaczeniu. Skąd więc jestestwa mają byt swój? skoro niekompletny, udzielany, pożyczany, nie mają go ze siebie. A więc skąd go mają? Tutaj stawa przed nami zagadka rzeczywistości. Zanim pokusimy się o jéj rozwiązanie, streśćmy dotychczasowe uwagi w dwóch zdaniach:

1° Przyczyna niezależna jest od skutku, skutek zależny jest od przyczyny;

2° Jestestwo, które i skutkiem jest i przyczyną, względnie tylko niezależném jest i względnie rzeczywistém.

7. Oczywistém jest, że istota każda względnie rzeczywista, byt swój ma od jakiejś przyczyny, która jeżeli także względnie tylko istnieje, znowu od innéj zawisła przyczyny. Tym sposobem osoba moja jest ostatnim ogniwem olbrzymiego łańcucha następujących po sobie skutków i przyczyn, z których każda ma byt swój od poprzedniczek a udziela go następnym. Podobne szeregi nietylko po sobie w czasie, lecz także obok siebie w przestrzeni istnieją; tak iż wszechświat przedstawia się nieprzejrzanym całokształtem wzajemnych przyczyn i skutków. Twierdzą niektórzy, że taki system, byleby nieskończony, istot zależnych, ma w sobie wszystkie warunki wiecznego bytu: będzie istniał na wieki, bo nie miał początku. Na uwagę, że nic zależnego pomyśleć nie można bez bytu niezależnego w sobie, odpowiadają, że to przestaje być prawdą, gdy mowa o nieskończonej liczbie. Jest to poniekąd poprawna edycya czwartéj antynomii Kanta, według któréj zarówno twierdzić i przeczyć można, że świat istnieć nie może bez jakiegoś bytu bezwzględnego. Niezliczoność istot zależnych zastępuje niezależność bytu i bezwzględność. Na takie rozumowanie odpowiada się

argumentem kosmologicznym, który co do przeszłości świata opiera się na zasadzie: non datur regressus in infinitum, a co do teraźniejszości, że masa nieskończenie wielka jest mechanicznem niepodobieństwem. Mimo tak znakomitéj podstawy argument ten nie przekonywa, gdy brany jest sam w sobie, bo pierwsza antinomja „Krytyki czystego rozumu" dotąd nic nie utraciła ze swéj mocy. Można zarówno pomyśleć świat bez początku i granic jak z początkiem i w granicach. Co do wieczności świata nie ulega to żadnéj wątpliwości, gdyż z przedchrześcijańskich myślicieli ani jeden nie przypuszczał, że powstał w czasie, wszyscy zgadzali się na to, że nie ma początku. Najlepszy dowód, że istnienie stworzeń ab aeterno nie zawiera w sobie kontradykcyi. Co do braku granic nie co trudniejsza sprawa. Jednakże mechaniczne niepodobieństwo masy nieskończenie wielkiéj niczego przeciw niemu nie dowodzi. Przestrzeń bowiem matematyczna niewątpliwie jest nieskończona a w niéj skończoną ilość masy rozdzielić można na niekończące się szeregi nieskończenie małych cząstek. Tym sposobem mógłby świat wypełnić nieograniczoną przestrzeń, nie naruszywszy w niczem owego pewnika mechanicznego.

8. Nie mieć atoli początku w czasie, nie znaczy: być bez przyczyny. Można pomyśleć, że świat istnieje już nieskończoną liczbę wieków, ale nie można przypuszczać, że ma byt swój od siebie. Czwarta antinomja Kanta nie ma logicznéj podstawy. Nie można pomyśleć, że istnieją tylko rzeczy zależne, bo temu sprzeciwia się doświadczenie bezpośrednie. Czyny moje mają byt zależny, a ja względem nich mam byt zupełnie niezależny. Niezależność nie jest pojęciem oderwaném, ujemném, jak n. p. nieskończoność. Ta jest logiczną antytezą skończonéj ilości, nie mająca w sobie żadnéj rękojmi, że istnieje rzeczywiście. Mogę pomyśleć sobie linię nieskończenie długą, ale

czy spotkałem się z nią kiedy? Znam tylko linie skończone, które we wyobraź-ni mojéj przedłużam w nieskończoność; nieskończonéj nigdzie nie widziałem, jest abstrakcyą myśli mojéj, nic więcéj. Zupełnie inaczéj powstaje pojęcie niezależności. Nie stąd, że widzę rzecz zależną, tworzę sobie jakąś oderwaną niezależność, lecz równo-cześnie widzę dwie rzeczy z których druga nie może być bez pierwszéj. Mogę działać lub pozostać bezczynnym, oto niezależność moja. Forma jéj ujemna ale treść do-datnia, słowo oderwane, ale rzecz najbardziéj istniejąca. Wszak to własna osoba moja, o ile jest przyczyną skutków swoich. Niezależność matematyczna jest ujemną abstrakcyą, nie mającą za sobą żadnéj rzeczywistości, niezależność woli osobistéj jest wyrazem rzeczywistego stosunku, o którym przekonany jestem bez-pośrednią świadomością. Gdybym znał tylko świat zewnętrzny, w którym czyn następuje po czynie, przemiana po przemianie, nie spotkałbym się nigdzie z niezależném zjawiskiem. Nawet rozumnéj woli objawy wydawałyby się faktami, mechanicznie następującemi po sobie. Wszystko byłoby zależném, warunkowém, względném. Jedyném miejscem, gdzie dotykam się czegoś bezwzględne-go, jeżeli wolno użyć tego wyrazu o stworzeniach, jest jestestwo moje, które jakkol-wiek ułomne, zależne, ograniczone w jednym kierunku przecież niezależnem jest, gdy decyduje się być przyczyną, powołującą do bytu to, czego nie było przedtem, czy-ny swoje. Tam jedynie dowiedzieć się mogę bezpośrednim i dodatnim sposobem, co to przyczyna i niezależność, skutek i zależność. Cztery te pojęcia ani nie są wrodzo-ne umysłowi, jak chcieli Dekart, Leibnitz i Wolff, ani apriorystycznemi kategorya-mi, jak utrzymywał Kant, lecz z doświadczenia bezpośredniego nabyte, niebawem nabierają cechą konieczności, gdyż bez nich ani jestestwa mego ani czynów moich nie

będzie. — A jeżeli są konieczne, całe moje jestestwo im podlega, nie tylko w czyn-
nej, lecz i w biernej części swojej, nie tylko tam, gdzie niezależnym, lecz i gdzie za-
leżnym się pokazuję. Przekonywam się, że nawet wtedy, gdy najwięcej absolutnym
jestem w czynach, myślach lub zamiarach moich, ujęty jestem w pewne kar-
by konieczności, dźwigam jarzmo pewnych praw, które tak samo, jak cały
byt mój, nie odemnie pochodzą, lecz skutkami są przyczyn o tyle odemnie
doskonalszych, o ile sam doskonalszy jestem od czynów moich. Nie mogę myśleć
inaczej, jak według stałych praw i z danym mi zewnątrz materyałem, nie
czuję, bez pośredniego ruchu w nerwach, nie zdobywam się na żaden akt woli
bez pobudek, słowem istnieję według praw, których nie nadałem sobie, ani
odmienić nie mogę. Zarówno treść jak ogólne formy bytu mego domagają się
przyczyny jakiejś, która znowu od innej zawisła, ta znowu od innej, i tak następ-
nie. Nie widać końca w tym łańcuchu. Od strony czasu, żadna nie zachodzi trud-
ność, bo nieskończony. Pomyśleć mogę przed sobą miliony pokoleń i niepotrze-
fię zatrzymać się w tem nieprzejrzanem następstwie przyczyn i skutków. Nie
może on mieć pierwszej przyczyny, bo każda względna przyczyna ma byt udzielany,
musi zatem być skutkiem innej przyczyny. Słusznie krytycyzm i materyalizm
mówią, że po tej drabinie Jakubowej nie dochodzi się do Boga. On nie jest ani
pierwszym w czasie ani gdzieś w przestrzeni, lecz po za niemi.

9. Nie dla tego zatrzymać się musimy przy Istocie niezależnej, że następstwo
istot zależnych nie może pójść w nieskończoność, lecz, że żadna z nich pomyślaną
być nie może bez źródła Niezależności, z którego sama byt swój czerpa. Nieskończony
szereg istot ograniczonych, względnych, jest mimo nieskończoności swojej przeka-

zywaniem

zywaniem bytu zależnego. Tak talar, choćby najdłużej kursował, nie zamieni się w dukat, bo ani czas, ani przechodzenie z rąk do rąk ze srebra nie zrobią złota, tak byt zależny zawsze takim pozostanie, choćby tysiące pośredników go sobie podawało. Przez rozbiór własnobytu, bo ten jeden znany nam najdokładniej, dochodzimy wprost do Istoty niezależnej, z koniecznością tą samą, z którą czyny nasze do siebie samych odnosimy. — Gdyby nie było Bytu bezwzględnego, niebyłoby ani nas, bo względne, niekompletne istnienie nasze domaga się uzupełnienia w bezwzględnej, doskonałej Istocie. Biorąc za punkt wyjścia pojęcie przyczynowości, dochodzę do takiej zasady rzeczywistości:

<u>Każde jestestwo zależne ma swoją racyę bytu w Istocie niezależnej.</u> Wydobywając zaś z tej zasady, również koniecznej i obowiązującej, jak główna zasada poznania, (dokładne pojęcie o niezależnym Bycie, nie apriorystycznym wywodem, lecz biorąc treść całą z bezpośredniego doświadczenia, które mi wszystkie w niej zawarte wnioski, utworzą sobie) (dokładne, acz szczupłe, podaje wiadomości o zależności i niezależności, o przyczynie i skutku. Potrzeba tylko usunąć wszelką zależność i skutkowość, a wtedy cechy niezależności i przyczyny, pozbawione więzów ludzkiej osobistości, rozszerzą się w pojęcie zupełnie niezależnej Osobowości. —

10. Znikną nasamprzód granice, w których obraca się jestestwo moje: kategorye ruchu, czasu i przestrzeni. Istota, niezależna w całem znaczeniu tego słowa, nie będzie w czasie a zatem nie podlega zmianom; nie będzie w przestrzeni, zatem wszędzie obecna; nie będzie w ruchu, który pomyśleć się nie da bez zmian ciągłych, a więc będzie w ciągłym spoczynku. Nasze jestestwo i biernem i czynnem być może, ale jestestwo niezależne nigdy nie jest biernem, a tem samem nie doznaje skutków, bo gdyby ich doznawało, utraciłoby niezależność swoją. Nie będąc nigdy skutkiem,

będzie

będzie ciągle przyczyną, bo wszystko co jest, albo przyczyną być musi albo skutkiem. Ale wiele jest rodzajów przyczyn. Zastanowiemy się jedynie nad pierwotnemi i pochodniemi. Nazwa tak prosta i jasna, że sama siebie tłumaczy. Jenerał wysyłający oddział żołnierzy na rekonesans jest przyczyną pierwotną wyprawy, żołnierze przyczyną pochodnią. Architekt będzie przyczyną pierwotną gmachu, każdy z jego robotników przyczyną pochodnią. Jasno, że pochodnia przyczyna zawsze jest zależną, bo nawet to, że jest przyczyną, nie ma ze siebie, lecz od przyczyny pierwotnej. Przy takim podziale przyczyn Istota prawdziwie niezależna stanie oczywiście wśród pierwotnych, bo gdyby działała pod wpływem innej przyczyny, nie byłaby niezależną. W tem znaczeniu można ją nazwać pierwszą, nie jakoby podlegała liczeniu i czasowi, lecz, że nie ma nad sobą innej przyczyny. A nie ma jej nawet obok siebie. W świecie doczesnym najczęściej kilka przyczyn pierwotnych wydaje jeden rezultat. Światło, ciepło, powietrze i pokarm zarówno utrzymują życie ludzkie, należy ono do wszystkich razem. Gdyby jednej z tych przyczyn zabrakło, stałoby się życie niepodobnem; są one przeto zależne od siebie nawzajem. Przyczyna prawdziwie niezależna nie może być w podobnej spółce, byłaby bowiem w skutkach zależną od spólnika. Sama wydaje swe skutki, a stąd będzie jedyną, nie tylko co do skutków, lecz i w tem drugiem znaczeniu, że nie będzie obok niej żadnej innej przyczyny pierwotnej. Inaczej mielibyśmy dwie przyczyny niezależne, co jest istnem niepodobieństwem. Bo albo mogą, albo nie mogą na siebie działać. W pierwszym razie obie są zależne, bo działać na kogo, jest to samo, co robić go od siebie zależnym. W drugim razie byłyby również zależne, bo nie mogłyby działać na byt drugi. Takie ograniczenie równałoby się zależności, jeżeli nie od wyższej przyczyny, to w każdym razie od jakiegoś

prawa.

sprawci. Pod każdym przeto względem przyczyna prawdziwie niezależna będzie jedyna *in suo genere*.

11. Na tejże drodze dedukcyjnej, opierając się zawsze na logicznych składnikach niezależności, wykazać można, że owa jedyna, najwyższa przyczyna powinna być niezłożona, w przeciwnym bowiem razie zależeć będzie w działaniu od składu i zgody części składowych; powinna mieć samowiedzę, bez której na kształt ślepej siły byłaby wystawiona na wpływ sił samowiednych; powinna nareście mieć wolną wolę, jeżeli nie ma dostać się pod obcą determinacyą. Nie tutej miejsce w szczegółowy sposób rozwodzić się nad własnościami jéj natury; nad jednym jéj przymiotem dłużej się zatrzymam, bo wprost odnosi się do problemu rzeczywistości. Przyczyna najwyższa, bezwzględna ukazała nam się najzupełniej niezależna, a co za tem idzie, najbardziej rzeczywista. Jakimże atoli sposobem, obok niéj powstał byt względny, niższy, zależny? Cóż spowodowało byt niezależny i w sobie trwający, do wyjścia ze siebie i powtórzenia się w jakiéjś rzeczywistości doczesnéj, ograniczonéj, znikomej, i ułomnéj? Jakaż relacya między przyczyną nieskończoną a skutkiem skończonym, między źródłem nieprzebranem a dobrym wpływem? Na niebezpiecznéj przeprawie od bezwzględności do rzeczy względnie istniejących utonęła większość nowożytnych systemów, albo pierwszej przypisując względy konieczne, albo drugim bezwzględne przymioty. Jedno tylko pojęcie może wyratować nas z téj toni: czyn niezależny. Jest jego główném, istotném znamieniem, że całą rzeczywistość swoją wydobywa ze siebie, spełniając się bez narzędzia, bez materyału, bez pomocy. Czyn zależny przeciwnie zawsze przez narzędzia do celu trafia, na materyale się dokonywa, na pomoc się ogląda, i w tem zależność jego. Nie masz dla niéj miejsca w czynie bezwzględnym, on bez niego się dokonywa czyli stwarza.

12. „Stwarzanie"

12. „Stwarzanie" przez długi czas z nowożytnej filozofii wygnane, sprowadzili do niej na powrót myśliciele sumienni i oględni, nadawszy mu jednak znaczenie niezwykłe. Młodszy Fichte, słusznem spowodowany spostrzeżeniem, że teizm bez owego pojęcia obejść się nie może, powiada, że „być stworzeniem" znaczy „być zależnym od Boga" (die theistische weltansicht 115). Takie znaczenie staje się bardzo ciemnem przez dalsze uwagi, że treść świata w gruncie jest niezmienna, że żadne stworzenie nie może mieć początku ani końca, bo wtedy niebyłoby rzeczywiście stworzonem, że wreście stwarzanie ex nihilo prowadzi wprost do panteizmu. Powiedział już ojciec jego, iż trudno pomyśleć powstanie z niczego; syn tę trudność w dwójnasób powiększył. Zdaje się jemu, że powstanie w czasie jest rzeczą obojętną dla stworzenia, czyli, że mogło nigdy nie powstać; ale zgodziwszy się na to, trudno nam przyjąć dalszą konkluzyę, że „ex nihilo" nie jest warunkiem koniecznym stworzenia, bo znaczy właściwie: „kiedyś." Potrzeba dwie te cechy zupełnie wyłączyć, jedna jest niezbędną, druga przypadkową. Byt z niczego koniecznym jest dla stworzenia, obojętnem zaś czy powstał kiedyś. Można pomyśleć sobie stworzenie, które nie powstało nigdy, ale i to musi mieć byt z niczego. Trudność cała jest w tem, że czas, tak samo jak przestrzeń, nie sięga po za byt stworzony. Mimo to przedłużamy go za jego przyrodzone granice, bo natura myślenia naszego tego się domaga. Stąd wyobrażając sobie przed stworzeniem czas, gdzie nie było niczego, zostajemy w tem samem złudzeniu, co po za światem przyjmując próżną przestrzeń. Czas zaczął się razem ze stworzeniem a owo nic oznacza tylko, że rzecz stworzona nie ma bytu od siebie, lecz w całości wzięła go od przyczyny, będącej przed wszelkim czasem. Powiedzieć więc, że nic nie powstało z niczego, jest to samo, co odebrać mu charakter stworzenia. Bo chociaż zgodziliśmy się na możność „wiecznego" stworzenia łatwo

jednak

jednak wykazać można, że taka wieczność nie jest prawdziwą. Albowiem wieczność jest ciągłą teraźniejszością, która tylko niezmiennemu bytowi przystoi, bytowi zaś zmiennemu nie może dostać się w udziale. Będzie więc byt taki od wieków, to znaczy, że początku dopatrzeć się w nim nie można, ale nie będzie przed wiekami, bo one razem z nim powstały.

13. Fichte zależność rzeczy stworzonych od Boga nie w tem widzi, że mają od niego byt, lecz ład i formę. Świat przedstawia się nam całością pełną harmonii i wzajemnego ustroju, a ten koniecznie od Boga pochodzi. Składniki świata nie powstały nigdy, ale że się znalazły razem w jednem miejscu i w zgodny całokształt ułożyły i w nim trwają mimo ciągłych przemian, jest dziełem Stwórcy. On to niby ziarna płodne sieje myśli swoje w materję, gdzie pod wpływem zewnętrznych stosunków, kiełkują, rosną, rozwijają się w cudne organizmy. Takie ma Fichte wyobrażenie o Stwórcy, poetyczne ale niezdolne próby filozoficznej. Mając z nim i jego stronnikami niejedną myśl wspólną a nawet podobny punkt wyjścia, gdyż on także filozofowanie na psychologicznej opiera podstawie, a zależność bytu stworzonego uważa za najpewniejszy dowód niezależnego, nie mogę jednak zgodzić się na tak niedokładne pojmowanie Stwórcy. Myśl tę, jak wiele innych, zdaniem mojem przejął Fichte od Herbarta. Ten niemałą ma zasługę, że teleologiczny argument, podminowany „Krytyką czystego rozumu" na nowo do znaczenia przywrócił, ale niestety przy nim się zatrzymał. Czynniki jego rzeczywistości (Die realen) są niezmienne i odwieczne, tylko układ, organizacyę i cele swoje mają od Boga. Fichte to samo powtarza, w czem sam ze sobą jest w niezgodzie. Jeżeli stworzenie oznacza rzecz zależną od Boga, pytam, dla czego nie zrobić go zupełnie zależnem? dla czego formę jego przypisać Bogu, a byt niekształtny mu pozostawić?

Wszak

Wszak przyczyna niezależna bez narzędzia działa, bez materyału pracuje. Jeżeli jej wolno tylko układać lub rozkładać, zbierać lub rozpraszać to, co jest, będzie to materyał, którego ona zgoła nie potrzebuje. Nie będzie niezależną prawodawczynią, nie będąc także dawczynią bytu. Jeżeli substancya świata nie powstała z niczego, ma ona byt swój ze siebie. Ten byt, choćby obrany z głównych przymiotów, jeżeli wogóle ma być, musi być na jakiś sposób, musi mieć formę czyli jakość. Materia prima, o której zgoła powiedzieć nie można, czem jest, nie tylko jest nonens lecz i nonsensem, którego wprowadzić do filozofii nie wolno. Jeżeli zaś wszelki byt ma jakiś przymiot, liczyć się z nim musi „niezależny" organizator materyi i do niego stosować, a to już nie mała zależność. Większa jeszcze w tem, że ma obok siebie jakiś byt drugi, podlejszy nieco ale również stary. Widzieliśmy wyżej, że prawdziwa niezależność nie zezwala na takie współistnienie dwóch bytów, muszą choć w myśli istnieć po sobie a to w ten sposób, że jeden będzie ex se a drugi ex nihilo. Pokazuje się stąd, że Fichte dobry miał pomysł ale nie miał odwagi pójść za nim do końca. Zatrzymał się w połowie drogi. W analizie pojęcia zwrócił tylko uwagę na formę a treść pominął. Ma słuszność, że niezależna istota daje formę i prawa, ale myli się, twierdząc, że nie daje treści. Tak samo zależność istot doczesnych na tem zasadza, że mają formę skąd inąd a treść zostawia im niezależną. Znaczy to pół prawdy i pół błędu połączył nienaturalnym aljansem, zaczem poszło, że ani tutaj nie mamy zupełnej zależności, ani tem doskonałej bezwzględności. Powtórzył Fichte dawny dualizm Platona o kształtującym Bogu a niekształtownej, wieczystej materyi. Taki jednak dualizm dla myśli ludzkiej nieznośny, i domaga się albo zupełnego poddania bytu względnego pod byt bezwzględny, albo przerzucenia się czy w materyalizm czy w panteizm.

16. Do rozszerzenia się nad pojęciem bezwzględnej Niezależności, oprócz właściwego mu wielkiego znaczenia, spowodowało mnie także zbyt rozpowszechnione mniemanie, które niestety ma za sobą nawet powagę Herbarta, że o najwyższej Istocie naukowym sposobem nic wiedzieć nie można ani też utworzyć systematycznej teologii przyrodzonej. Z kilku uwag przezemnie rzuconych wynika, że mamy w doświadczeniu bezpośredniem kilka pojęć ogólnych i koniecznych, powiązanych między sobą a opierających się na wspólnej zasadzie. Mamy więc wszystkie warunki pod ręką, potrzebne do ułożenia systematycznej nauki. A taka nie przestanie nigdy być rzeczywistą, gdyż wszystkie jej wnioski sprawdzają się, ujemnym lub dodatnim sposobem, na faktach osobistego życia i bezpośredniego doświadczenia. Jestem zależnym i niezależnym, względnym i bezwzględnym, według tego, czy całe jestestwo moje i początek jego rozważam, czy tylko niektóre jego objawy i płynące z nich skutki. Niewątpliwa to rzeczywistość, ale pełna sprzecznych przymiotów, z których oczyścić ją wypada, przez dopełnienie inną rzeczywistością, która jej i bytu udziela i form bytu. Jeżeli każde pojęcie przejść powinno po warsztacie metafizycznego myślenia, trzeba tę samą przysługę wyświadczyć skończonej osobistości, co niepodobnem jest, po usunięciu, z metafizyki Bytu niezależnego. To też słusznie Arystoteles filozofię od przedniej jej części teologią nazywa, która to definicya nie przeczy lecz uzupełnia wyżej podaną. Ma filozofia zajmować się nie tą lub ową częścią bytu, nie tym lub owym jego objawem, lecz istotą jego, bytem o ile jest bytem. Oparta na bezpośredniem doświadczeniu, śledząc prawa powtarzające się w życiu samowiednem, nie dokładnie spełniłaby zadanie swoje, gdyby do zależnego ograniczała się bytu. Sama zasada umysłowości, wyłożona w pierwszym rozdziale, na to nie pozwala. Bo jeżeli bezpośrednio wiem nie tylko, że jestem i co robię, lecz i wszystkie konieczne warunki i prawa

osobistego

osobistego istnienia i działania mojego jasno, że w liczbie owych konieczności w pierwszym rzędzie będzie byt niezależny. Okazało się koniecznem wszystko to, czemu przeczyć nie mogę, bez zaprzeczenia własnemu jestestwu. Otóż jedna tylko jest istota, bezwzględnie konieczna, a tą jest Byt niezależny. Wszystkie inne istoty tylko warunkowo konieczne są, jeżeli osoba moja ma istnieć w ten lub inny sposób, ale mógłbym bez nich istnieć doskonale, z tem atoli zastrzeżeniem, że oprócz mnie będzie zawsze Byt niezależny. Bez niego wszelki sposób istnienia, czy razem ze światem czy odrębnie, staje się dla mnie niepodobnym. Dla tego byt ów przedewszystkiem zajmie uwagę filozofa, bo jest najprzedniejszą koniecznością. Z niej dopiero wszystkie inne konieczności rodzaje mają swą zasadę, swe uprawnienie. Ona właściwie tylko jest, wszystko inne ma byt pożyczany; ona tylko jest zawsze tem, czem jest, wszystko inne według jéj woli powstaje, zmienia się i ginie. Chcąc więc poznać istotę tego, co jest, treść samą rzeczywistości, prawa życia i działania, udamy się do istoty bezwzględnej i niezależnej, gdyż ona wszystko inne tłumaczy. W tem znaczeniu <u>Arystoteles</u> w niezliczonych miejscach przypomniawszy, że filozofia bytem zajmuje się o ile jest bytem, oświadcza, że jeżeli Boga nie masz, także filozofii nie będzie a miejsce jéj zajmie fizyka, stąd filozofię po prostu nazywa teologią (Met. V. 1), resztę wiedzy ludzkiej dzieląc między fizykę i matematykę. I słusznie bo jak wyżéj przekonaliśmy się, tajemnice bytu w Bogu zawarte są i tylko w Nim poznane być mogą. Przeznaczyć filozofii badanie bytu a nie pozwolić jéj zajmować się najważniejszym, bo wiecznym, niezmiennym, bezwzględnym, jest to samo, co skazać ją na pracę nadaremną, odciąć jéj wszystkie soki żywotnie.

V Filozofia i nauki.

1. Arystoteles pierwszy kazał filozofii zajmować się bytem ogólnym, koniecznym, a naukom specyalnym bytem szczegółowym. Niezmiernie jednak trudno przeprowadzić ten podział. Nie można bytu ogólnego poznać inaczej, jak w bycie szczegółowym, a na odwrót tego zrozumieć nie można bez pierwszego. Stąd filozofia nieraz staje się nauką szczegółową a nauki specyalne często filozofiją. Koniecznie jednak wypada określić ich stosunek wzajemny, jeżeli mamy wyrobić sobie o nich pojęcie dokładne. Dzisiaj jak na wstępie wspomniałem, stosunek ten jak najgorszy. Specyaliści nie uważają filozofii za naukę, lecz za rodzaj sofistyki, która jak w czasach Platona za tem się ugania, czego nie ma, czego nawet nazwa metafizyki podobno dowodzi — bo za światem nic nie istnieje. To też nie przypisują jej żadnych zasług ni pożytku, chyba czasem myśl jaką szczęśliwą, która jej się dostała, jak ślepej kokoszy ziarno.

2. Tego rodzaju sądów nie trzeba uważać za ostatnie słowo nauki; są to chwilowe objawy złego humoru lub nieznajomości rzeczy, a choć dotąd przeważają u specyalistów, przecież nie dalekim jest czas, gdzie ustąpią przed trzeźwiejszym poglądem. Czują dobrze sami specyaliści, że gdyby stało się zadość ich życzeniom a filozofia zniknęła zupełnie z obszarów wiedzy ludzkiej, nastałoby niesłychane barbarzyństwo umysłowe. Niby na to nie poradziły nauki doświadczalne: każda z nich po woli, zamiast być samowiednem szukaniem prawdy, popadłby w praktyczną rutynę, służącą potrzebom chwili bieżącej. Doczekamy się więc niebawem zmiany na lepsze, która tem łatwiejsza, że obecne stosunki naprężone nie są wcale stare. Przez długie wieki ich nieznano nawet nie przypuszczano. Niegdyś była filozofia jedyną nauką. Ktokolwiek chciał ugasić gorące pragnienie wiedzy lub nabrać wyższej ogłady umysłowej; do niej się udawał, aby dowiedzieć się wszystkiego, co przy-

(stępnem

stępnem było podówczas rozumowi ludzkiemu. Zajmowano się zarówno Bogiem jak ludźmi i przyrodą. Filozof był matematykiem i fizykiem, moralistą i prawodawcą, w razie potrzeby nawet gramatykiem lub archeologiem, a chociaż odróżniano kilka części wiedzy ludzkiej, mając jedne za przygotowanie, inne za treść samą filozoficznej mądrości, każda jednak z tych części brała całą wartość swoją z filozofii; bez niej pozbawiona była żywotnego interesu.

2. Dopiero w skutek rosnących potrzeb życia praktycznego a zapewne i pod wpływem pitagorejskich badań, wydzieliła się z filozofii matematyka. Odtąd mamy jedną „naukę" specyalną, bo matematyka po grecku znaczy „nauka." Uważana za wstęp do filozofii, rozwija się samodzielnie i więcej z nią nie miesza. Zjawiają się matematycy, którzy o filozofii nie wiedzą, chociaż nie masz filozofa, któryby nie znał matematyki. Pierwszy ten rozdział odbył się bez wrzawy i złości; obie strony, zdaje się, pozostały w dobrej zgodzie. Sokrates chętnie z matematykami rozprawia a nie czytamy nigdzie, że ich traktował pogardliwie, lub, że oni jego wywody uważali za mrzonki. Zresztą matematyka nie polega na doświadczeniach, jéj przemiana w naukę specyalną nie umniejszyła bogactwa wiadomości przyrodzonych i historycznych, które i nadal pozostały złączone z filozofią. Wymownym tego dowodem Platon, który oprócz matematyki nie zna nauki specyalnych. Filozofia jego obejmuje całą wiedzę ludzką, a jeżeli dopatrzeć się można w niej części, to tak jeszcze niewyraźne, jak członki w zarodku. Prawda, że czasem przeważnie polityką lub etyką, czasem przyrodą lub matematyką lub składnią słów się zajmuje, ale żaden z jego dyalogów nie jest specyalnym wykładem w duchu nowożytnym. O czem kolwiek zacznie, zawsze w końcu nawraca do idei, bo ta mu jest, jak filozofii, tak wszelkiej wiedzy ludzkiej głównym przedmiotem. —

3. Wzajemne

Wzajemne przenikanie się wszystkich części wiedzy filozoficznej ustało w Arystotelesie. Mając głowę niesłychanie systematyczną, porządkował wszystko czego się dotykał. Przy zaprowadzeniu ładu trzeba niejedno przestawić a wiele wyrzucić. Tym sposobem zamieniły się logika, psychologia, etyka w nauki samodzielne; za ich przykładem poszły fizyka, astronomia, zoologia i wszystko co starożytni przez fizykę rozumieli. Ostała się tylko metafizyka czyli nauka o bycie, o ile jest bytem, zowiąca się odtąd filozofią pierwszą t.j. przednią lub też teologią. Nauki przyrodzone stanowią filozofię (t.j. wiedzę) drugorzędną. Mało jest ludzi, którzy potrafią duchem ogarnąć cały obszar nauk, zwłaszcza odkąd sam Arystoteles tak niezmiernie go wzbogacił. W całej starożytności podobnego mu nie było. Już najbliżsi następcy, że wyjść obrazu, rozebrali olbrzymią jego encyklopedyą zeszytami: jedni wyłącznie fizyką, inni etyką, inni znowu logicznemi zajmują się badaniami. Uwidoczniło się to najbardziej w Alexandryi, gdzie obok siebie kilkanaście nauk rozwijało się, mało oglądając się jedna na drugą. Powstało ich tyle, że jedność wiedzy ludzkiej na seryo była na szwank narażona. Mimo to filozofia niezostała dotknięta temi ciągłemi separacyami; wszyscy znakomici myśliciele poarystotelesowi aż do Boecyusza obok metafizyki uprawiają wedle możności całą fizykę lub ważniejsze jej części i ta unia osobista dotrwała aż do końca przeszłego wieku. —

4. Spotykamy się naprzód ze średniowieczną scholastyką, która wspaniałą swą budowę wystawiła na barkach Arystotelesa. Fizyka pozostaje częścią filozofii i ani metodą ani formą zewnętrzną nie różni się od metafizyki. Mieszczono w niej wszystko co wiedziano o przyrodzie, a chociaż koryfeusze owych czasów: Albertus Magnus, Ś. Tomasz, Duns Scotus nie posunęli jej naprzód, wiedzą jednak wszystko, co w niej zrobiono przed nimi. Ten stosunek przyjaciel-

(ski

ski, obopólny w niczem się nie zmienił po upadku scholastyki. Bakon Werulamski objawy życia duchowego na trzy klasy dzieli: poezyę, historyę, filozofię. Przez ostatnią rozumie on wszystkie nauki, które są w gruncie tem samem, co ona: philosophiam et scientias pro eadem re habemus. Po nim idzie Dekart, który w téj samej książce, oprócz teoryi ludzkiego umysłu przechodzi w ogólnych zarysach, mechanikę, astronomię, fizykę, chemię i fizyologię zmysłów. Książka ta ma tytuł: principia philosophiae, dowód jasny, że specyalne nauki uważano za część filozofii w ogólniejszém znaczeniu. Hobbes nazywa gdzieś filozofię nauką ciał, scientia corporis. Żadnego ciała nie wyłącza z jéj badań: subjectum philosophiae est corpus omne, quod generari vel aliquam habere proprietatem intelligi potest. Wiadomo, że Boga i duszę także nazywa ciałami. Zwykle uważają go za akusza. Jeżeli nim był rzeczywiście, filozofia jego identyfikuje się z fizyką; jeżeli zaś przez corpus rozumiał to, co scholastycy przez substancyę, to filozofia jego również obszerna, jak Arystotelesowa: obejmująca oprócz metafizyki wszystkie nauki przyrodzone i historyczne. Newton nareście nieśmiertelne dzieło swoje, w którém wykłada teoryę grawitacyi, optykę, akustykę i t. d. przezwał „philosophiae naturalis principia mathematica“ idąc w tem za zwyczajem swego narodu, który dzisiaj jeszcze fizykę nazywa natural philosophy. Jeden z jego uczniów Sigorgne, uczył w Sorbonie „filozofii“ Newtona i ogłosił „Introduction a la philosophie de Newton“. W Niemczech Wolff wykłada filozofię obok fizyki i matematyki, a Kant, że za nim skończę, tak samo. Miewał prelekcye o matematyce, fizyce, meteorologii, fizykalnéj geografii i astronomii. Z tego krótkiego przeglądu historycznego wynika oczywiście, że do końca przeszłego wieku nie było wielkiego filozofa, który nie był zarazem specyalistą w naukach przyrodzonych, ani niebyło znakomitego przyrodoznawcy, który swéj nauki nie uważał za

część

części filozofii. Fizyka i metafizyka pozostawały w największej zgodzie, a co najważniejsze, nie przypuszczano żadnej różnicy między filozofią przyrody a nauką przyrody. Sprawcą tej różnicy, jak tylu innych nieporozumień, dotąd jeszcze nie usuniętych, jest autor „Krytyki czystego rozumu".

5. Człowiek ten nadzwyczajny, ale pod nieszczęśliwą gwiazdą urodzony, bo więcej narobił złego we filozofii swemi błędami, aniżeli dobrego swemi zasługami, uroił sobie, że podobnież jak w matematyce, tak i we fizyce, można z ogólnych przyrodzonych form myślenia, bez pomocy doświadczenia, ułożyć główne prawa przyrody. Zadał sobie niewdzięczną pracę napisania a priori jakiejś fizyki metafizycznej, w której zestawił wszystkie twierdzenia, jakie zdawały się jemu być owocem oderwanej spekulacyi. Zastanawiając się nad niemi, nie można wyjść ze zadziwienia, że taki dzielny przyrodoznawca przypuszczał na seryo, jako a priori, bez doświadczenia wszelkiego, można poznać istnienie materyi i dość zawikłane jej prawa. Złudzenie to stąd powstało, że fizyka ma swoją część matematyczną, niezależną od indukcyi, ale i ta byłaby umysłowi nieprzystępną bez doświadczenia bezpośredniego, z którego jak prawa przestrzeni, tak czasu i ruchu wydobywamy. Historya nauk przyrodzonych dostatecznie dowodzi, że owe aprioryczne twierdzenia odkryto bardzo późno, a jedno z nich o „zachowaniu siły" dopiero w czasach najnowszych. Tyle pewne, że Kantowskie „metafizyczne początki przyrodoznawstwa" i pierwsza część „Krytyki czystego rozumu", wyrodziły w głowach niemieckich przekonanie, że filozofia bez doświadczenia może więcej wiedzieć o przyrodzie, aniżeli fizyka z doświadczeniem. Powstało pokolenie „wieszczów przyrody", którzy z lekceważeniem spoglądają na mozolne doświadczenia ludzi fachowych. Szyller, który zresztą nie bardzo zrozumiał Kanta, ubolewa nad

zakuteni łbami naturalistów. Szelling uważa Boyl'a, Newtona oraz innych wielkich myślicieli za głupców, którzy zepsuli fizykę a w zamian przyrzeka uczniom nietylko filozofię nową przyrody, która z dotychczasową fizyką i światem zewnętrznym nie ma nic wspólnego, ale co więcej nawet organ nowy myślenia, za pomocą którego ujrzą wszystkie te dziwy. Trudno przychodzi pojąć, że opinia publiczna pochwalała takie szaleństwa, które dzisiaj budzą uczucie głębokiej litości. Szelling wkrótce wytrzeźwił i poważniejszemi zajął się badaniami, ale pozostali uczniowie, którzy pomysły jego ułożyli w kompletne systemy n. p. Oken i Nees von Esenbeck. Ci przynajmniej znali się mniej lub więcej na przyrodzie ale obok nich Hegel i szkoła jego poczytywali sobie za obowiązek, z lekceważeniem wszelkiego doświadczenia i wbrew jego pewnikom tłumaczyć wszystko na nowo. W końcu stworzyli sobie osobną przyrodę, w niczem nie podobną do rzeczywistej, czem zmusili przyrodników do zupełnego z nimi rozbratu. Równocześnie nauki przyrodzone wzbiły się do nadzwyczajnego znaczenia i coraz więcej zyskały estymy i sympatyi, w miarę, jak po upadku Hegelianizmu, zaczęło się odsłaniać spustoszenie przezeń sprawione w umysłach i sercach. Filozofia przyrody stała się przedmiotem ogólnego pośmiewiska i srodze odpokutowała za dawne urąganie się naukom przyrodzonym. Co innego jednak filozofia przyrody Szellinga lub Hegla a co innego filozofia; fizyka nie potrzebuje osobnej filozofii przyrody, która jest utopią, ale bez metafizyki obejść się nie może. Musi przeto powrócić do dawnego z nią sojuszu, co tem łatwiej da się urzeczywistnić, że rozdwojenie między zmyśloną filozofią przyrody a rzeczywistą fizyką, wywołane przez Kanta a w szkole Hegla doprowadzone do ostateczności nie wydostało się poza granice Niemiec. Inne narody, jak dawniej tak i teraz, przez filozofię przyrody rozumieją nauki przyrodzone. Potrzeba więc, aby filozofia zaparła się owego błędnego kierunku i powróciła

cila

cila na stanowisko Arystotelesa, kategorycznem oświadczeniem, że filozofia w znaczeniu ściślejszem jest metafizyką, a filozofia przyrody jest poprostu przyrodoznawstwem.

6. Nasuwa się pytanie czy dwa te rodzaje filozofii mogą i powinny być połączone w jednej osobie? Że mogą nie ulega wątpliwości. Bo jakkolwiek rosnące specyalizowanie nauk zdaje się takiemu połączeniu stać na przeszkodzie, nie jest to jednak trudność nie do zwalczenia. Gdyby taka była, nawet przyrodoznawstwo stałoby się niepodobnem. Bo i tam najodmienniejsze nauki jeden uczony uprawiać musi. Trudno wyobrazić sobie fizyologa, nie postępującego za zdobyczami chemii i fizyki, chociaż dwie te nauki tak są obszerne, że do kompletnej swej uprawy potrzebują po kilku odrębnych specyalistów. Cóż więc nadzwyczajnego, gdy jeszcze doda metafizyki. Że to podobne, dowiedli własnym przykładem Burdach, Carus, Lotze, którzy odznaczywszy się w fizyologii lub medycynie, potem przeszli do studyów metafizycznych. A te przykłady coraz bardziej się mnożą, bo wrodzone ludziom pragnienie jedności wszelkiej wiedzy im sprzyja. Są one najczęściej uwieńczone pomyślnym skutkiem i Zoellner i Fechner oddawszy swe wiadomości astronomiczne i fizykalne na usługi metafizyki wyświadczyli jéj nie małe dobrodziejstwo. Secchi niebyłby napisał swej książki „o jedności sił przyrodzonych", gdyby wyłącznie pozostał przy astronomii. Musiał swoję myśl główną przeprowadzić po przez mechanikę, chemię, i kilka działów fizyki, czego niebyłby dokazał bez gruntownéj znajomości tych nauk i bez gotowej już, w głównych przynajmniej zarysach metafizyki. Taka wielowiedza nie jest więc ani niepodobną ani niezwykłą, a ile razy połączyła się z jasnym na świat poglądem i zdrowym rozsądkiem wydawała najlepsze owoce.

7. Inne jest pytanie: czy takie połączenie jest koniecznem? Zachodzą tutaj różne względy. Metafizyka brana w sobie, oderwana od szczegółowego bytu, tak samo jak matematyka, nie potrzebuje

nauk

nauk przyrodzonych do ustalenia prawd swoich. Polegając na bezpośredniem, osobistem doświadczeniu może ona śledzić ogólne prawa bytu i z nich dalsze wyprowadzić wnioski. Będzie to nauka prawdziwa i rzeczywista, bo ma dobrą metodę i wystarczający materyał. Można tym sposobem dojść do bardzo trafnych pojęć o Bogu i życiu, czasie i przestrzeni, skutkach i przyczynach, substancyi i przypadłościach, osobie i władzach, a dyalektycznego rodzaju robota, wyostrzona delikatnem spostrzeganiem różnic i podobieństw, nie tylko umysłowi wielką daje siłę i wprawę, lecz i naukom przyrodzonym wiele światła użycza. Jest to prawda tak oczywista, że nad nią zabawić się nie warto. Taka metafizyka może spełniać jeden z głównych obowiązków filozofii, obrabianie pojęć, w którem Herbart tak znaczne położył zasługi. Gdy atoli zważymy na cel jéj ostatni, którym jest poznanie bytu oraz na środki niezbędne do dopięcia celu, rzecz się nieco odmiennie przedstawia. Zanim przystąpi do mozolnego obrabiania pojęć, powinna sobie zdać sprawę z narzędzia, którem się posługuje, powinna zbadać naturę i granice umysłu ludzkiego. Będzie to zadanie wstępne, niezbędne, od którego największi filozofowie nie usuwali się nigdy. Utworzył w tym celu Arystoteles dwie osobne nauki, logikę i psychologię; po nim niebyło znaczniejszego metafizyka, który się nie przyczynił do ich wzrostu. W nowszych czasach nagromadziły one tak obszerny materyał i postawiły tyle nowych zagadnień, że każda z nich w specyalne zamieniła się badanie. Nie mogąc poprzestać, jak dawniej, na doświadczeniu bezpośredniem, weszły w związek z innemi naukami. Psychologia na nowe wprowadzona tory przez Herbarta, uczniowie jego wzbogacili mnóstwem fizyologicznych, antropologicznych i lingwistycznych spostrzeżeń. Po pracach Lazarus'a, Steinthal'a, Waitza nie można być psychologiem, bez odnoszenia się ciągłego do lingwistyki, antropologii i fizyologii. Z tego bogatego materyału logika także korzysta, bo tak jest spowinowacona z psychologią, że tylko w połączeniu z nią staje się systema-

tyczną

tyczną nauką. Tak więc metafizyka, acz samodzielna nauka i swoje własne mająca zasady, potrzebuje pomocy kilku nauk doświadczalnych, które rozległemi zdobyczami swemi zapewniły sobie pierwszorzędne miejsce w ludzkiéj wiedzy. Przypuściwszy, że skorzystała z nich wedle możności, że za ich pomocą przejrzała całą ludzką naturę i zbadała istotę bytu, o ile danym jéj jest w bezpośredniem doświadczeniu, pozostaje jeszcze nieprzejrzany świat zewnętrzny, z którym już zaczęła wchodzić w bliższe stosunki przez psychologię i pokrewne jéj nauki. Pozostaje zmysłowy obcobyt, wchodzący do samowiedzy niezliczonemi wrażeniami. Czy ma odważyć się na jego tłumaczenie? i w jaki sposób ma przystąpić do tego zadania?

8. Zdaje mi się że zasada umysłowości, rozwinięta w pierwszym rozdziale, daje odpowiedź dostateczną na te pytania. Jeżeli metafizyka na bezpośredniem opiera się doświadczeniu i z niego prawdy swoje wysnuwa, nie może wprost decydować o prawdach, pochodzących z innego źródła. Tyle tylko wie, że nie mogą sprzeciwiać się jéj pewnikom, ale niekoniecznie muszą być niemi objęte; wie jakiemi być niepowinny, ale jakiemi być mają lub są, tego wiedzieć nie może. Podobna w tem do matematyki, która możebne prawa przestrzeni układając, nic o tem nie wie, czy urzeczywistniły się w jakiémś jestestwie, i tyle tylko z góry stanowi, że jeżeli byt jakiś istnieje w przestrzeni, nie może zadać kłam jéj zasadom. Metafizyka tę jednak ma nad nią wyższość, że nie tylko możebnościami zajęta, lecz i bytem rzeczywistym: zna bezpośrednio własnobyt a z niego za pomocą dedukcyi konieczněj do bytu bezwzględnego dochodzi. Resztę jednak obcobytu zna tylko pośrednio, o ile zmysłom się objawia; dedukcya ustępuje miejsca indukcyi. Indukcya jest głównem narzędziem wiedzy pośredniéj; która za jéj pomocą od szczegółów wznosi się do ogólnych poglądów. Wchodząc na tę drogę filozofia nie różni się od innych nauk doświadczalnych, czyli metafizyka zamienia się we fizykę, filozofia pierwsza, mówiąc językiem Arystotelesa,

staje się

staje się filozofią drugą. Nie masz tu drogi pośredniej, bo nie można dwóch metod skojarzyć wręcz sobie przeciwnych. Filozofia przyrody u Arystotelesa jest fizyką, bynajmniej zaś jakimś wyższym poglądem na przyrodę, nieprzystępnym zwykłemu naturaliście. Wolno było Szellingowi ogłosić nowe o przyrodzie rewelacye, skoro miał osobny do tego organ w głowie; ci, co tego organu nie mają, muszą obywać się zwykłą, prozaiczną indukcyą. Na jedno wychodzi, czy Secchi patrzy przez teleskop, czy który z jego najmłodszych słuchaczy, czy Berthelot przy retorcie stanie, czy jaki poczciwy aptekarczyk. Jest to operacya ta sama i według tych samych odbywa się przepisów. Anglik o każdym z nich powiedziałby, że filozofuje, bo w języku jego patrzyć na gwiazdy lub robić chemiczne analizy znaczy filozofować. Niemiecki język na to nie zezwala. Göthe, Humboldt, Hegel wytykiwali to Anglikom za to, że mają jakąś filozofię eksperymentalną, że studya nad chemią przemysłową lub geologią uważają za prace filozoficzne. To jednak żadne nieszczęście bo starożytni Grecy wyrażali się w ten sam sposób, podczas gdy niemiecka „filozofia przyrody" jest pojęciem zmyślonem, któremu żadna rzeczywistość nie odpowiada. Ale trudno przyjdzie Niemcom wykorzenić przedawnione nawyknienia, zwłaszcza, że najnowsza moda francuzka jemu sprzyja. Coraz częściej wychodzą we Francyi książki, które dla przynęcenia czytelników nazywają się filozofiami jakiejś sztuki, lub nauki specyalnej. Taine napisał „filozofię sztuki" a osobno jeszcze „filozofię sztuki we Włoszech". Franck „filozofię prawa karnego" i „filozofię prawa kościelnego", Auber „filozofię medycyny" a Beauquier „filozofię muzyki" i t. d. Różnicę z tych filozofii od niefilozoficznych podręczników chyba w tem widzę, że zawierają daleko mniej, ograniczając się do samych ogólników. Wyrządzają tem podwójną szkodę, raz wmawiając w publiczność, że co innego n. p. jest „filozofia prawa kościelnego a co

innego „nauka prawa kościelnego" i że pierwszą znać można wybornie, nie mając wyobrażenia o drugiej; powtóre, że wyrazowi „filozofia" nadają zupełnie nowe i urojone znaczenie, źródło ustawicznych nieporozumień. „Filozofia prawa kościelnego" p. Francka rozwodzi się jedynie nad stosunkiem państwa do kościoła. Kwestyą tę każdy podręcznik prawa kościelnego głębiej i obszerniej traktuje; autorowi spodobało się wyrwać ją ze związku systematycznego i nadać szumny tytuł, który tak mało ma sensu, jak Szellinga „fizyka filozoficzna".

9. Spotyka mnie tu zarzut, że filozof, gdy zabiera się do nauki specyalnej, ma już zapas gotowy pojęć i wiadomości, które mu dają wyższość niesłychaną nad badaczem fachowym, nie pojmującym nic po za granicami swego rzemiosła. Jakże wtedy zabronić mu korzystania z tej wyższości swojej? Wszak ona nauce wielkie oddaje korzyści. Zdaje mi się, że ta mniemana czy rzeczywista wyższość pochodzi z dwóch różnych źródeł, których mieszać ze sobą nie należy. Ten, co wiele wie, zwykle ma szerszy pogląd od tego, który wie mniej; człowiek znający kilka nauk, będzie wyższym od specyalisty, znającego tylko jedną. Ale to jeszcze nie wyższość filozofa. Ten prócz tego główne pojęcia, powtarzające się w każdej nauce, obrobił, przemyślał i dokładnie zdefiniował, będzie więc między nim a uczonym, zasklepionym we fachowości swojej, ta sama różnica, co między gospodarzem rządnym a zadłużonym. Ale to wyższość li tylko osobista specyalisty filozoficznie wykształconego nad specyalistą, któremu nie dostaje tego wykształcenia, nie zaś filozofii nad nauką samą. Obaj napiszą podręcznik, ale nie jednaki; pierwszego będzie dobry, drugiego wadliwy. Jeżeli wiele nauk specyalnych nie zdobyło się dotąd ani na dobry rozkład treści ani na prawdziwe definicye swych pojęć, pochodzi to stąd, że ich uprawiacze nie mieli filozoficznego poloru. Nie żeby filozofii przysługiwał przywilej dawania wszystkim naukom

praw

praw, rozkładu i jasności, bo to zadanie każda nauka w swej dziedzinie spełnić powinna; dostarcza tylko głównych zasad, bez których tej pracy dokonać nie można. Stąd wzajemny stosunek filozofii i nauk tak się da wyrazić: każdy specyalista powinien być filozofem, przez co nie żąda się od niego samodzielnego systemu, ani platońskiej lub leibnitzowskiej genialności, lecz tyle znajomości logiki i metafizyki, aby rozumiał pojęcia, których używa. Na co tem bardziej nastawać trzeba, że w nowszych czasach specyaliści poruszyli mnóstwo czysto filozoficznych kwestyi. Darwinizm n. p. zajmuje się początkiem ludzkich pojęć, samowiedzą, afektami, powstaniem języka, kwestyą rodzajów i gatunków, istotą życia, które to materye w małej tylko części do zoologii należą. Widać też na każdej stronnicy, że autor systemu jest znakomitym fachu swego znawcą, co jednak nie przeszkadza, że we wszystkich ogólniejszych twierdzeniach wielką objawia nieznajomość lingwistyki, psychologii, historyi oświaty, fizyologii a głównie metafizyki i logiki. Filozofia opierając się tak nienaukowemu postępowaniu, nie narusza obcej własności, lecz broni własnych praw i samodzielności.

10. Z powyższych uwag wynika, że błądzą ci, którzy filozofię mają za ekstrakt wszystkich nauk. Wystąpił z tem mniemaniem w przeszłym roku p. Avenarius, wydawca nowego „Kwartalnika filozoficznego" w przedmowie do pierwszego zeszytu, która jest jakoby programem szkoły, złożonej po części ze specyalistów układających „eine wissenschaftliche Philosophie" z rezultatów nauk specyalnych. Jakkolwiek wspomniane „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" ma wielką przyszłość przed sobą, bo owiana jest świeżym naukowym duchem i rozporządza wielkiem bogactwem badań ścisłych, uważam jednak program p. Avenariusa za zwichnięty w głównym zamiarze. Powiada, że każda nauka treść swoją z doświadczenia bierze, potem ją klasyfikuje i w szeregi pojęć rozkłada, coraz

coraz wyższych i ogólniejszych. W tym dyalektycznym rozwoju nauka każda im dalej w abstrakcyach posuwa się, tem częściej spotyka się z innemi naukami, aż w końcu staje u kilku pojęć ogólnych i materya, byt, życie, siła i t. p., które wszystkim naukom są wspólne. Zostaje jej przeto pewna liczba pojęć, których ani sama ani żadna inna nauka specyalna wytłumaczyć nie potrafi. Stąd potrzeba jakiejś ogólniejszej nauki, podejmującej się roboty tam, gdzie ją nieukończoną porzuciły nauki szczegółowe. Zgodzi się każdy na to, że nauki specyalne, własnym pozostawione siłom, nie mogą wytłumaczyć głównych i ostatnich swych pojęć. Życiem n. p. zajmują się botanika, zoologia, fizyologia, patologia i psychologia, ale żadna z tych nauk nie wyczerpuje go zupełnie, nie może zatem, na mocy jedynie własnego doświadczenia, dać o niem dokładniejszej definicyi. Ale myli się redaktor „Kwartalnika filozoficznego" przypuszczając, że na wskazanej przezeń drodze powstanie nowa filozofia „naukowa", która zabrawszy od każdej nauki po rozdziale, z tej uzbieranej mąki upiecze chleb, ~~którym~~ dla wszystkich ~~naukami~~.

11. Nie będzie nasamprzód taka filozofia samodzielną nauką, będzie tylko zbiorem filozoficznych rozdziałów, że użyję niewłaściwego słowa, odciętych od nauk innych. A nawet rozdziałów tych nie będzie, lecz będą same wątpliwości. Dostałyby się filozofii same problemy, a któż widział naukę jakąś zaczynać od problemów. Mogą nauki swoje trudności przekazać filozofii, jeżeli ta już istnieje, ale prędzej z piasku bicz ukręcą, aniżeli ze samych zagadek zbudują nową naukę. Potem nieprawda, żeby nauka kończyła na ogólnych pojęciach; zwykle od nich zaczyna a indukcyą je bardziej rozjaśnia ale nie tworzy. Botanika nie zaczyna od roślinnych jednostek a formując z nich coraz wyższe rodzaje, nie dochodzi do ogólnych pojęć rośliny, organizmu, rośnięcia, żywienia, płodzenia, któreby musiała przekazywać filozofii. Taka teorya tłumaczy powstanie abstrakcyi, ale w głowie botanika były już gotowe, zanim zabrał się do swej nauki. Nie

mógłby

mógłby w niej ani kroku zrobić, nie wiedząc co to roślina, organizm, oddychanie. Wie to, jeśli nie od filozofów, to z doświadczenia i mowy ludzkiej. Bądź co bądź, to nie Robinson żaden na samotnéj wyspie, zmuszony odkrywać wszystko na nowo; on korzysta z wielowiekowych zasobów, które oświata zgromadziła na jego usługi. Przypatrzyliśmy się wyżéj powstaniu pierwszych nauk, jak za czasów Arystotelesa wykluwały się mozolnie z filozofii. Miała ona wtedy za sobą już trzysta lat bogatego rozwoju, skrystalizowanego w mnóstwie systemów i przedziwnéj terminologii. Z tego wszystkiego podówczas skorzystały nauki a dzisiaj każde ogólniejsze pojęcie przez nie używane ma bogatą historyę. Także więc tu twierdzić, że one tworzą sobie dopiero te pojęcia.

12. Można powiedzieć, że każda nauka streścić da się w jedném najwyższém pojęciu, którego ona jest jakoby wytłumaczeniem, ale z podobnych pojęć nowéj nauki utworzyć nie można. Botanika, zoologia, mineralogia dadzą nam trzy pojęcia: rośliny, zwierzęcia i minerału. Zestawiając je z pojęciami najwyższemi wszystkich nauk, otrzymamy pojęcia: organiczne jestestwo, materyalne jestestwo, jestestwo, które w końcu rozpłynie się w najogólniejszéj abstrakcyi bytu, również czczéj, jak heglowskie „sein". I cóż z takiem pojęciem zaczniemy? czyż potrzeba na utworzenie jego osobnéj nauki? Wszak on w każdym języku istnieje i w każdéj głowie. I nie wiele nauczymy się, dowiedziawszy się, że ostatnim, najwyższym wyrazem wszystkich nauk jest „byt". Jest to odświeżony Hegelianizm, z tą tylko różnicą, że zaczyna się od drugiego końca. Ale błędy są te same i rezultat ostatni także ten sam. Otrzymamy oderwane pojęcie, które nie wytłumaczy ani osobistości ludzkiéj ani Bytu niezależnego, dwóch najwyższych zagadnień wszelkiéj filozofii.

13. Z twierdzeniem Avenariusa pokrewne jest inne prof. Paulsen'a należącego do téj saméj szkoły. W pierwszym zeszycie wspomnianego czasopisma w osobnéj rozprawie (ueber das verhält

niss

niss der Philosophie zur Wissenschaft) dowodzi, że wszystkie nauki należą do filozofii i że dzisiaj, jak dawniej, filozof powinien wszystkie uprawiać, lub tyle, ile może. Odpowiedź dostateczną na to żądanie daliśmy już na wstępie tego rozdziału, odróżniwszy bezpośrednią wiedzę od pośredniej. Ale p. Paulsen, podobnież jak Avenarius, nie znając tej różnicy, nie przypuszcza filozofii, opartej na doświadczeniu bezpośredniem. Jemu zamienia się ona w sumę ludzkiej wiedzy, czyli co na jedno wychodzi, w całokształt nauk specyalnych. Błędne takie przypuszczenie tłumaczę brakiem gotowej metafizyki, bez której fachowi uczeni, choćby największy mieli zapał do filozofii, pozbawieni są bezpiecznej podstawy. Tej w świecie zewnętrznym odkryć nie można, w nas ona się mieści, i w bezpośredniem objawia się doświadczeniu. Z niego przez refleksyą wydobywamy owe matematyczne i metafizyczne pewniki, które po za granice pośredniego doświadczenia sięgają, bo nie w niem zostały odkryte. One jedne rozstrzygnąć mogą zagadki, wobec których nauki doświadczalne opuszczają ręce. Gdyby one tylko potrzebowały wyjaśnienia niektórych ciemnych pojęć, możnaby jeszcze od biedy zrozumieć, jak wszystkie nauki razem dyskutując swoje niedostatki, wzajemnie je sobie uzupełniają. Byłaby wtedy filozofia krytyczną dyalektyką, prowadzącą swe wspólne dyskusye. Ale nauki doświadczalne znajdują się nieraz wobec faktów, lub przyczyn faktów, o których z góry wiadomo, że indukcya ich nie dosięga. Powstanie życia na ziemi jest jednym z tych faktów tajemniczych, nie dopuszczających analizy doświadczalnej. A więc trzeba dopomódz sobie hypotezą. Ale dotąd żadna nie wytłumaczyła tego faktu. Fizyologia samorodztwa nie uznaje, uczy przeciwnie: omne vivum ex ovo. Ale skąd wzięło się pierwsze jajo? Boć od wieków nie istnieje. Oto kwestya, której eksperymentem nikt nie rozwiąże, a bez niego nie masz nauki indukcyjnej. Ani nie można faktu pominąć, bo wrodzona umysłowi ciekawość na to nie zezwala. Potrzeba więc nauki, którąby mogła i

chciała

chciała podjąć ten problem; specyalista bez filozofii, tego albo nie zechce albo nie potrafi.
14. Inna jest również niezgłębiona zagadka kosmologiczna, która na raz cię z trzema wytęży pytaniami: czy świat powstał w czasie? czy ma granice? i jaka jego racya bytu? Indukcya nic tu nie poradzi. Któż obecnym był narodzinom pierwszego słońca? Któż niebiosa wymierzył? Indukcya o tem milczy zupełnie. Filozofia tylko dowieść może, że świat powstał w czasie, że ma granice w przestrzeni, że jest skutkiem skończonym bezwzględnej przyczyny. A ileż pojęć ciemnych, obok owych faktów domaga się jasności? Filozofia jej nie da, jeśli nie będzie samodzielną nauką, niezależną od doświadczenia pośredniego. Sama idea nieskończoności do licznych nieporozumień powód daje, gdyż jest jej pięć czy sześć rodzajów; ale jakże eksperymentem doścignąć tego, co jest nieskończonem? Lub pojęcie materyi, która się uczniom Kartezyusza tak wydawała jasną, że ją identyfikowali z rozciągłością, dzisiaj okazało misternem zjawiskiem nie wytłumaczonych jeszcze sił, które nie doścignięte obserwacyą zmysłową, jedynie filozoficznem rozumowaniem zgłębić się dadzą. Zanim to nastąpi, pojęcie materyi słusznie będzie uchodziło za jedno z najciemniejszych. Potrzeba zatem nauki, któraby tego rodzaju pojęcia poddawała pod rozbiór i definicyą, czego nie potrafi, jeżeli będzie zlewkiem samych pojęć niejasnych.
15. Mówiłem jedynie o naukach przyrodzonych, ale historyczno-moralne, owa druga połowa wiedzy pośredniej, są w tem samem położeniu. One także zawierają mnóstwo faktów i pojęć, które domagają się rozwiązania swego od nauki innej, która nie będąc specyalną, jak one, nie mniej jednak na doświadczeniu się opiera i to daleko pewniejszem, bo bezpośredniem. Oprócz potrzeby odsyłania zagadkowych pojęć do filozofii, nauki specyalne innej jeszcze domagają się od niej usługi. Biorą one swój materyał z doświadczenia, ale prócz materyału potrzebują także formy. Objawia się ona w dwóch głównie operacyach: w klasyfikacyi i definicyach. Postawiona wobec tej konieczności nauka specyalna tylko ma dwie drogi przed

sobą:

sobą: albo omackiem, w miarę jak przybywa materyał, rozkładać go i przekładać, dopóki nie rozmieści się jako tako albo też zasięgnąć rady u wiedzy ogólnej, filozoficznej, która przez znajomość wszystkich funkcyi umysłowych staje się poniekąd metodologią innych nauk, nie, żeby miała im narzucać własnej swej dedukcyi, co zawsze wyszło naukom na szkodę, lecz, że o sylogistyce, definicyach a przedewszystkiem o indukcyi ona jedna ma pełną i dokładną świadomość. Za te wielkie usługi nauki czy przyrodzone czy historyczno-moralne nie są niewdzięczne, owszem hojnie się odpłacają. Widzieliśmy wyżej, że metafizyka, aczkolwiek własną i niewzruszoną ma podstawę, potrzebuje nieodzownie logiki i psychologii, jako koniecznej propedeutyki. Obie do połowy, zwłaszcza druga, są naukami empirycznemi, korzystającemi z rozwoju przyrodoznawstwa i nauki dziejów. A nawet w dalszym postępie metafizyka ciągle potrzebuje wiedzy pośredniej, bo sama jest jakoby szkieletem, który ma obrosnąć ciałem. Soki potrzebne do tego wzrostu i pokarm codzienny wydobywa ze świata i dziejów ludzkości, tak iż na chwilę oderwać się od nich nie może. W takim stanie rzeczy metafizyk albo będzie przyjmował tylko materyał gotowy albo też choć w części sam go sobie przysposabia. Pierwszy sposób dogodniejszy, ale niebezpieczny, bo skazany wyłącznie na dobrą wiarę i łaskę nauk specyalnych. Taka zależność niegodna filozofii, której przednią sławą jest, że niczego nie przyjmuje, czego nie zbadała sama. Ale jakże ocenić potrafi wartość i szczerość rezultatów empiryi, jeżeli ją tylko zna z teoryi a w praktyce nigdy nie pokosztowała. Można w logice dysputować o prawach indukcyi, a nie umieć rozsądzić, czy ta lub owa obserwacya odpowiada naukowej ścisłości. Bez tej atoli znajomości jedna z dwóch głównych metod ludzkiego wiedzenia staje się martwą literą a jej zdobycze niezrozumiałemi faktami. Z drugiej strony nie podobna być fachowym we wszystkich naukach razem. Pozostaje więc droga pośrednia, że

przynajmniej

przynajmniej w jednej filozof będzie specyalistą i własną pracą jasne o indukcyi nabierze wyobrażenie. Jak wyżej stosunek specyalisty do filozofii określiłem w żądaniu, żeby był filozofem, tak na odwrót filozof, jeżeli ma uchronić się niepotrzebnych spekulacyi i zboczeń zdrowego rozsądku, powinien choć w jednej nauce specyalnej być znawcą fachowym. —

przeznaczy w jednej filozofii [illegible] spojrzeń [illegible] z jedności natury wyobrażenie. Tak więc [illegible] spojrzenia w filozofii [illegible] w całości, aby był pra[illegible]; [illegible] w której filozofii jest [illegible] w [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] spojrzeniu był [illegible]

86

s. II, 86.

16. V. 1953. Jaskey

